ESSAI D'INTERPRÉTATION

DES PREMIÈRES PARTIES

DE L'ÉVANGILE SELON SAINT MATTHIEU.

I-III.

(Feuille de titre, à détacher de ce volume, pour réunir les trois premières parties.)

ties.)

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS
RUE CUJAS, 13. — 7141

ESSAI

D'INTERPRÉTATION

DES PREMIÈRES PARTIES

DE L'ÉVANGILE SELON SAINT MATTHIEU.

PAR

HENRI LUTTEROTH.



CHAPITRES I-XIII.

PARIS
LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS, ÉDITEUR.
RUE DES SAINTS-PÈRES, 43 ET 45

1860-1867

ESSAI D'INTERPRÉTATION

DE QUELQUES PARTIES

DE L'ÉVANGILE SELON SAINT MATTHIEU.

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS ET Cie
RUE DES GRÈS, 11

ESSAI

D'INTERPRÉTATION

DE QUELQUES PARTIES

DE L'ÉVANGILE SELON SAINT MATTHIEU.

PAR

HENRI LUTTEROTH.

CHAPITRES I ET II.

PARIS
LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS ET Cie, ÉDITEURS,
174, RUE DE RIVOLI.

1860

INTRODUCTION.

On a commencé de bonne heure à étudier parallèlement les quatre Évangiles. Saint Augustin en avait donné l'exemple; Gerson l'a suivi au quinzième siècle, André Osiander au seizième. A cette dernière époque, d'autres commentateurs se mirent à étudier séparément le quatrième Évangile, et ne comprirent plus que les trois premiers dans leur étude parallèle. Calvin fut du nombre; il s'est expliqué en ces termes, en tête de son ***Harmonie Évangélique***, sur l'utilité de la méthode qu'il a suivie : « C'est une chose hors de « doute qu'on ne peut bien et proprement exposer « l'un des trois évangélistes sinon en le conférant « avec les deux autres. Et pourtant (à cause de cela) « les bons expositeurs et bien entendus travaillent « principalement à accorder ensemble ce qui est dit « par les trois. »

Malgré le parti que Calvin a su tirer de l'étude simultanée, renfermée dans ces limites, je suis moins

frappé, je l'avoue, des avantages de cette manière d'étudier les Évangiles que de ses inconvénients. Il me serait impossible de comprendre comment, en partageant systématiquement son attention entre plusieurs écrivains, on arriverait à des résultats meilleurs qu'en l'accordant successivement tout entière à chacun d'eux. Le résultat du premier travail sera sans doute de faire ressortir, d'un livre à l'autre, les ressemblances et les différences; le second seul mettra sur la voie du plan que chaque écrivain s'est proposé de réaliser, à supposer qu'on en puisse reconnaître de distincts dans leurs écrits.

J'entretenais depuis longtemps ces pensées, lorsque j'en trouvai l'exposition plus complète, et par conséquent aussi la confirmation, dans le célèbre ouvrage de M. Baur sur les Évangiles canoniques. Ce savant a très bien fait voir que comme tous ceux qui écrivent l'histoire de leur temps, les évangélistes ont dû écrire sous l'influence des circonstances au milieu desquelles ils ont vécu, en se préoccupant, plus qu'on ne semble le penser, des opinions et des intérêts des lecteurs qu'ils avaient en vue. « La première question de la « critique au sujet des Évangiles, dit M. Baur, ne « peut donc être que celle-ci : Qu'a voulu, que s'est « proposé chaque auteur? Ce n'est qu'au moyen de « cette question qu'on peut arriver sur le terrain « ferme de la vérité historique concrète... Qu'on ose « donc s'enquérir de ce que chaque évangéliste a « d'individuel et de particulier, et examiner avec tout « le soin dont on est capable s'il n'est vraiment,

« ainsi qu'on l'a supposé, qu'un simple narrateur « de l'histoire évangélique, ou s'il nous révèle çà et « là quelque chose de lui-même, qui nous permette « de regarder plus avant dans son âme et de nous « rendre compte des intérêts et des motifs qui l'ont « déterminé à écrire comme il l'a fait. » Voici la conclusion remarquable à laquelle arrive l'auteur que je cite : « S'il était une fois prouvé, ne fût-ce que pour « un seul Évangile, qu'un Évangile est autre chose « encore qu'un récit historique, que c'est aussi un « écrit qui poursuit un but (*eine Tendenzschrift*), c'est « généralement par ce côté que la critique devrait « envisager les Évangiles (1). »

La vérité de ces remarques est indépendante de leur application. Rien ne m'empêchait donc d'en faire un usage entièrement différent de celui que M. Baur en a fait. M'identifiant autant qu'il m'était possible avec les contemporains de Matthieu, dont le nom est associé si étroitement à celui du premier Évangile, j'ai recherché dans quelle situation il s'est trouvé vis-à-vis des Juifs, en vue desquels, d'après des témoignages très anciens, cet Évangile a été composé. Tenant compte ensuite de ce qu'on sait de leurs idées et de leurs sentiments à cette époque, je me suis demandé ce qu'il a dû se proposer essentiellement en s'adressant à eux.

Peut-être toute personne un peu au fait de l'histoire évangélique, à qui la même question sera posée,

(1) F.-C. Baur, *Kritische Untersuchungen über die Kanonischen Evangelien*. 1847. Pag. 73-76.

trouvera-t-elle la réponse très facile. La majorité des Juifs, dira-t-elle, ayant refusé de reconnaître Jésus pour le Christ, parce qu'il est mort sans rétablir le royaume d'Israël conformément à leur attente (Actes, I, 6), on peut supposer que Matthieu a surtout eu le dessein d'opposer au vain espoir de la restauration de la royauté nationale qu'ils entretenaient, l'idée de ce royaume spirituel, ou comme disent les évangélistes, de ce royaume des cieux ou de Dieu, que seul, à les en croire, le Christ devait fonder.

Or, cette réponse que tout le monde ferait, est aussi la mienne. J'ajoute seulement que comme le simple récit des faits contenus dans le premier Évangile, quoiqu'ils soient tous en rapport avec ce but, n'aurait pas été suffisant pour le faire ressortir, il me paraît nécessaire d'admettre en outre que ces faits, choisis et coordonnés tout exprès comme ils le sont, ont été pour Matthieu, pendant le temps où il a exercé la charge d'apôtre dans sa patrie, le texte d'un enseignement polémique approprié à sa nation. Après son départ, ils furent réunis en un volume, auquel le titre d'*Évangile selon Matthieu* (1) a probablement été donné parce que leur choix et leur enchaînement avaient été déterminés par le plan d'enseignement de cet apôtre, et qu'ils étaient très propres à rappeler ses leçons orales à ceux qui les avaient entendues. Peut-être est-ce à cela que le recueil devait essentiellement servir; mais son utilité réelle a été bien autre : les

(1) Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον.

souvenirs les plus précieux pour l'humanité y ont reçu la forme qui en a assuré la conservation.

Je n'attendrai pas d'avoir fait sur le premier Évangile tout entier l'essai de l'hypothèse que je présente ici en peu de mots, pour dire quelles en seraient les conséquences si elle était adoptée.

Il est évident, d'abord, que la date de la rédaction de l'Évangile selon saint Matthieu serait fixée par la nature même de la polémique qu'il aurait été destiné à soutenir. Telle que je l'ai résumée, cette polémique ne correspond, en effet, qu'au temps où les Juifs, qui avaient refusé de croire que Jésus fût le Christ, attendaient encore le Christ comme roi temporel. Après la période des faux Christs, et surtout après la ruine de Jérusalem, tout débat ayant pour objet de combattre les espérances nationales des Juifs aurait été un anachronisme. Si donc l'Évangile selon saint Matthieu a été la base d'une polémique ayant le but que j'ai indiqué, il ne peut appartenir par son origine qu'à l'époque où il leur était encore possible de nourrir de telles illusions.

En second lieu, si Matthieu ne s'est pas proposé d'écrire toute une vie de Jésus, s'il n'a voulu rassembler d'autres renseignements sur son histoire que ceux qu'il pouvait utiliser pour un but déterminé, on ne doit plus s'étonner de ne pas trouver dans l'Évangile qui porte son nom beaucoup de faits rapportés ailleurs. Il serait tout simple, par exemple, dans le cas où il aurait exclusivement voulu opposer la prédication du royaume des cieux par Jésus à l'attente trom-

peuse de la restauration du royaume d'Israël, qu'après avoir fixé le commencement de la vie publique de son maître au baptême de Jean, il ne l'eût racontée qu'à partir du moment où celui-ci se retira en Galilée après l'emprisonnement de ce prophète (IV, 12), et y donna pour la première fois à son enseignement cette forme et cette direction (IV, 17), qu'avant lui, comme Matthieu le remarque, Jean, au désert de Judée, avait données au sien (III, 1, 2). Tout ce qui ne pouvait pas aider Matthieu à mettre en relief la grande idée du royaume des cieux étant étranger à son plan dans cette hypothèse, se trouverait ainsi exclu de son livre par son plan même; et l'on ne serait plus dans le cas de se demander, ainsi qu'on l'a fait quelquefois, si c'est parce que les trois premiers voyages de Jésus à Jérusalem et son séjour prolongé en Judée, mentionnés dans le quatrième Évangile, n'ont pas eu lieu, que l'auteur du premier Évangile n'en a pas parlé, ou si c'est parce qu'il les a ignorés. Le silence de Matthieu sur toute cette époque aurait, en effet, cette raison parfaitement suffisante, qu'il n'eût pu s'en occuper sans nuire à l'unité de son enseignement.

Mais une fois engagés dans cette voie, nous arrêterons-nous dès le premier pas, et après avoir recherché quel a été le plan de Matthieu, ne voudrons-nous pas examiner si l'on peut également en attribuer un aux deux autres synoptiques? Il est vrai qu'un mot de Papias, évêque d'Hiérapolis, en Asie Mineure, vers l'entrée du second siècle, rapporté par Eusèbe d'après le presbytre Jean, nous apprend que « Marc a écrit

« avec soin, mais sans ordre (ou sans *plan*) tant les « paroles que les actions du Christ (1), » et qu'on ne peut guère, après cela, espérer trouver une disposition particulière des faits dans son Évangile. Mais s'il en est ainsi, ce mot est de nature, au contraire, à nous encourager à en rechercher une dans l'Évangile selon saint Luc; car la négation de Papias ne se rapportant qu'à Marc équivaut presque à une affirmation quant aux autres évangélistes, et confirme ainsi, dans une certaine mesure, ma supposition (2). Les retranchements, les additions, la disposition différente des matériaux, proviendraient alors, chez Luc, de ce que l'enseignement auquel son Évangile correspondait, tout en se proposant le même but général que celui de Matthieu, roulait cependant sur un thème différent, et était disposé, à cause de cela, d'après un autre plan. Je ne veux rien affirmer de plus ici; aussi n'est-ce que comme en passant et pour éclaircir ma pensée que j'ajoute qu'il aurait suffi à Luc d'avoir voulu donner au préjugé national des Juifs une autre expression, celle-ci, par exemple : *Nous espérions que ce serait lui qui délivrerait Israël* (Luc, XXIV, 21), pour nécessiter contre ce préjugé une autre argumentation que celle de Matthieu, motiver par conséquent de nom-

(1) ... ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. (Euseb., *Hist. Eccl.*, lib. III, c. xxxix.)

(2) Je puis dire avec M. Schérer, mais sans le suivre plus loin dans l'appréciation du texte que j'ai cité : « Papias insiste sur ce « terme (οὐ τάξει); il a en vue une qualité ou un défaut distin- « guant Marc des autres relations évangéliques qui lui étaient con- « nues. » (*Revue de Théologie*, tome II, p. 117.)

breux retranchements, et faire admettre, en compensation, parmi les faits destinés à la soutenir, une foule de souvenirs pleins d'intérêt, omis à dessein par l'auteur du premier Évangile, parce qu'ils n'auraient pu y trouver place sans en troubler l'économie.

J'aurais préféré me borner ici à ces indications et laisser le temps aux personnes qui voudront bien en prendre la peine, de considérer mon hypothèse dans sa généralité avant de passer aux détails. Mais il m'a paru que les deux premiers chapitres de l'Évangile selon saint Matthieu présentaient quelques difficultés particulières que je devais essayer de lever avant de proposer à d'autres d'envisager cet Évangile au point de vue où je l'ai fait. Si j'y suis parvenu, c'est, je l'espère, sans tours d'adresse dans la manière de traduire, bien que je traduise quelquefois autrement que mes devanciers, et par le simple emploi des procédés historiques les plus ordinaires, je veux dire par l'examen des détails avec la préoccupation constante de l'ensemble, et par ces tâtonnements incessants qui font découvrir quelquefois, entre des faits vrais, les liens longtemps inaperçus au moyen desquels ils se rejoignent et ils s'expliquent les uns par les autres. Des expériences d'un ordre différent, qui ne pouvaient me laisser aucun doute sur la valeur intrinsèque des Évangiles, m'ont fait entreprendre cette étude sans défiance, ou pour mieux dire, avec une entière confiance. L'ayant étendue à tout l'Évangile selon saint Matthieu, j'ai pu me convaincre que la plupart des difficultés qu'on rencontre dans ce livre

résultent uniquement de la méconnaissance du plan. Habitué, ainsi qu'on l'est depuis des siècles, à le lire comme s'il avait été écrit en vue des hommes de tous les lieux et de tous les temps, et sans beaucoup songer aux Juifs contemporains, il n'est pas étonnant qu'on ait cessé de bonne heure de se rendre compte de l'intention qui a présidé à la réunion des matériaux qui y sont entrés. Mais pour peu qu'on repense à ces Juifs du premier siècle, et qu'on se les représente lecteurs du livre après avoir été les auditeurs de l'apôtre, il est aisé d'apercevoir le rapport qu'il y a entre ces fragments d'histoire et l'enseignement qu'ils servaient à donner. Le plan reparaît alors comme de lui-même, tel que je l'ai indiqué; et tout lecteur qui lira cet Évangile en l'ayant présent à la pensée, sera frappé de voir à quel point il répond aux besoins de l'époque où il a été publié. Je dis plus, à mesure qu'on avancera dans sa lecture, on ira de surprise en surprise, en reconnaissant que tous les détails sont éclairés par l'idée générale et reçoivent, de la clarté qu'elle répand sur eux, une signification plus distincte, qui les met en rapport plus étroit avec le récit tout entier.

J'ai dû faire allusion, dans cette Introduction, à quelques-unes des questions les plus ardues agitées aujourd'hui autour des Évangiles. Les personnes qui se sont émues de ces discussions en raison de ce qu'elles leur paraissent mettre en péril, s'étonneront peut-être de ce que j'y suis demeuré complétement étranger dans ce travail. Il me suffira de leur dire que, placé

sur un terrain nouveau, je n'ai rien à voir dans les débats anciens. Comment pourrais-je être appelé à justifier des interprétations que j'abandonne, ou à contredire des objections graves qui me paraissent, pour la plupart, très fondées? Tout ce que je dois me proposer, c'est d'obliger mes lecteurs, si cela m'est possible, à convenir qu'avec mon interprétation les relations des évangélistes ne donnent plus lieu aux objections suscitées par les interprétations antérieures. Les critiques ne se sont certainement pas attaqués au texte par suite d'une sorte de haine préconçue, mais seulement parce qu'aucun sens meilleur n'étant opposé, malgré leurs justes contradictions, au sens attribué à certains passages, ils ont dû croire que ce sens était le véritable et que le texte lui-même se trouvait ainsi en cause. Mon interprétation, entièrement différente de celles qui ont prévalu, les appelle à un nouvel examen, qui leur fera découvrir peut-être des difficultés que je n'ai pas su voir; mais dans ce cas ce seront des difficultés autres que celles exposées parmi nous, depuis quelques années, par des hommes de beaucoup de science et de talent. Bien que je n'aie pas, comme je l'ai dit, à discuter ces dernières, il m'a semblé qu'il pouvait être utile de les remettre sous les yeux de mes lecteurs. Plus ils en reconnaîtront la portée, plus ils seront disposés à admettre la nécessité d'une interprétation contre laquelle on ne puisse pas les faire valoir. En les reproduisant en appendice, dans les termes mêmes où de savants écrivains les ont présentées, j'étais certain de les faire bien connaître, et

j'évitais de donner un caractère polémique à cet essai : c'est le parti auquel je me suis arrêté.

L'idée première qui domine tout ce travail a été pour moi le résultat d'une étude prolongée du premier Évangile considéré dans son ensemble. Je sens très bien que je ne demande pas peu de chose à mes lecteurs en les priant de s'en servir dès l'entrée pour l'interprétation des détails. S'ils veulent bien me suivre, il ne s'agit de rien moins pour eux que de se débarrasser l'esprit d'une foule d'explications de mauvais aloi, mal liées entre elles, qui se sont imposées à eux sans qu'ils sachent trop comment, et de s'associer tellement au dessein que j'attribue à Matthieu qu'il leur paraisse tout simple de rechercher attentivement quel est le meilleur usage qu'il a pu faire des matériaux qu'il a rassemblés et qu'il nous a transmis sans autres renseignements.

Ces matériaux sont de deux sortes : le plus souvent, ce sont des paroles de Jésus, auxquelles le récit des circonstances qui les ont amenées sert de cadre ; quelquefois aussi et particulièrement dans les premiers chapitres, ce sont des pièces indépendantes du reste du volume par leur origine, puisque les souvenirs personnels de Matthieu n'ont pu y avoir de part, et qu'on ne peut néanmoins se dispenser d'envisager dans leur relation avec ce qui suit, puisqu'ils en forment l'introduction. Plus la différence entre ces chapitres et les autres est marquée, plus on y trouve de difficultés et d'étrangeté, plus ils me paraissent propres à servir de pierre de touche pour l'hypothèse que je présente,

et qui, pour se faire accepter, doit pouvoir beaucoup expliquer.

Mais quel rapport, dira-t-on, peut-il y avoir entre l'enseignement relatif au royaume des cieux que j'attribue à Matthieu et la généalogie ou la visite des mages, placées en tête de son Évangile? Le rapport, selon moi, est dans le contraste. Cette table et ce souvenir, abandonnés à eux-mêmes, n'étaient propres évidemment qu'à tourner les pensées des Juifs vers un royaume de la terre. La première tâche de l'apôtre, qui savait quel aliment ils offraient aux préjugés de son peuple, était donc d'empêcher qu'on n'en tirât de fausses conséquences, et c'est ce que je prétends qu'il a fait dans les leçons orales dont son Évangile me paraît avoir été la base. Mais est-ce donc assez? Ne devait-il pas, au lieu de se borner à enregistrer ces pièces, nous mettre sur la voie de son intention? Il est bien certain que dans ce cas il n'y aurait pas eu de problème. Ne pouvant supprimer celui-ci, qui n'existait au reste, dans mon hypothèse, ni pour les auditeurs de Matthieu, ni pour ses premiers lecteurs, quoiqu'il existe pour nous, il faut bien nous appliquer à le résoudre. Je l'ai entrepris dans ces pages, où j'arrive à cette conclusion que Matthieu n'a allégué la généalogie placée en tête de son Évangile que pour la rejeter, et qu'il n'a raconté la visite des mages qu'en raison des erreurs populaires qui se rattachaient à ce souvenir et qu'il voulait corriger.

M'appuyant sur les constatations modernes de la science, j'ai envisagé comme un phénomène naturel

l'apparition de l'étoile que les mages ont vue en Orient et revue sur le chemin de Bethléhem. Cette explication n'ôte au récit de Matthieu rien de ce qui lui est propre : le merveilleux ajouté disparaît ; mais l'intervention d'en haut reste entière et reprend, avec sa vraie signification, tout son caractère divin. Mon interprétation fait tomber les objections auxquelles les diverses suppositions relatives à cette étoile avaient donné lieu. Elle sert, non-seulement à la solution de plusieurs des petites difficultés que présente le commencement du récit de saint Matthieu, mais aussi à la conciliation du premier et du troisième Évangile, pour l'époque de l'enfance de Jésus. Contraire à la tradition reçue, elle n'en renferme donc pas moins sa preuve en elle-même. J'ajouterai que c'est par suite du plan général que j'ai attribué à l'apôtre, que j'ai été conduit à l'admettre, et que cette subordination de mes preuves les unes aux autres est, à mes yeux, la démonstration que mon système d'interprétation n'a rien d'arbitraire.

ESSAI D'INTERPRÉTATION

DE QUELQUES PARTIES

DE L'ÉVANGILE SELON SAINT MATTHIEU.

I, 1. Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ Δαυΐδ, υἱοῦ Ἀβραάμ.

2. Ἀβραὰμ ἐγέννησε τὸν Ἰσαάκ· Ἰσαὰκ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰακώβ· Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ·

3. Ἰούδας δὲ ἐγέννησε τὸν Φαρὲς καὶ τὸν Ζαρὰ ἐκ τῆς Θάμαρ· Φαρὲς δὲ ἐγέννησε τὸν Ἐσρώμ· Ἐσρὼμ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἀράμ.

4. Ἀρὰμ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἀμιναδάβ· Ἀμιναδὰβ δὲ ἐγέννησε τὸν Ναασσών· Ναασσὼν δὲ ἐγέννησε τὸν Σαλμών·

5. Σαλμὼν δὲ ἐγέννησε τὸν Βοὸζ ἐκ τῆς Ῥαχάβ· Βοὸζ δὲ ἐγέννησε τὸν Ὠβὴδ ἐκ τῆς Ῥούθ· Ὠβὴδ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰεσσαί·

6. Ἰεσσαὶ δὲ ἐγέννησε τὸν Δαυΐδ τὸν βασιλέα· Δαυΐδ δὲ ὁ βασιλεὺς ἐγέννησε τὸν Σολομῶνα ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου·

7. Σολομὼν δὲ ἐγέννησε τὸν

I, 1. *Livre d'origine de Jésus, Oint, fils de David, fils d'Abraham.*

2. Abraham engendra Isaac; et Isaac engendra Jacob; et Jacob engendra Juda et ses frères;

3. Et Juda engendra Pharès et Zara de Thamar; et Pharès engendra Esrom; et Esrom engendra Aram;

4. Et Aram engendra Aminadab; et Aminadab engendra Naasson; et Naasson engendra Salmon;

5. Et Salmon engendra Booz de Rachab; et Booz engendra Obed de Ruth; et Obed engendra Jessé;

6. Et Jessé engendra David le roi. Et David le roi engendra Salomon de la femme d'Urie;

7. Et Salomon engendra Ro-

Ῥοβοάμ· Ῥοβοὰμ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἀβιά· Ἀβιὰ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἀσά·

8. Ἀσὰ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωσαφάτ· Ἰωσαφὰτ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωράμ· Ἰωρὰμ δὲ ἐγέννησε τὸν Ὀζίαν·

9. Ὀζίας δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωάθαμ· Ἰωάθαμ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἄχαζ· Ἄχαζ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἐζεκίαν·

10. Ἐζεκίας δὲ ἐγέννησε τὸν Μανασσῆ· Μανασσῆς δὲ ἐγέννησε τὸν Ἀμών· Ἀμὼν δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωσίαν·

11. Ἰωσίας δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος.

12. Μετὰ δὲ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος Ἰεχονίας ἐγέννησε τὸν Σαλαθιήλ· Σαλαθιὴλ δὲ ἐγέννησε τὸν Ζοροβάβελ·

13. Ζοροβάβελ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἀβιούδ· Ἀβιοὺδ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἐλιακείμ· Ἐλιακεὶμ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἀζώρ·

14. Ἀζὼρ δὲ ἐγέννησε τὸν Σαδώκ· Σαδὼκ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἀχείμ· Ἀχεὶμ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἐλιούδ·

15. Ἐλιοὺδ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἐλεάζαρ. Ἐλεάζαρ δὲ ἐγέννησε τὸν Ματθάν· Ματθὰν δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰακώβ·

16. Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός.

17. Πᾶσαι οὖν αἱ γενεαὶ ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Δαυὶδ γενεαὶ δεκα-

boam; et Roboam engendra Abia; et Abia engendra Asa;

8. Et Asa engendra Josaphat; et Josaphat engendra Joram; et Joram engendra Ozias;

9. Et Ozias engendra Joatham; et Joatham engendra Achaz; et Achaz engendra Ézéchias;

10. Et Ézéchias engendra Manassé; et Manassé engendra Amon; et Amon engendra Josias;

11. Et Josias engendra Jéchonias et ses frères au temps de la transmigration de Babylone.

12. Et après la transmigration de Babylone, Jéchonias engendra Salathiel; et Salathiel engendra Zorobabel;

13. Et Zorobabel engendra Abioud; et Abioud engendra Éliacim; et Éliacim engendra Azor;

14. Et Azor engendra Sadoc; et Sadoc engendra Achim; et Achim engendra Élioud;

15. Et Élioud engendra Éléazar; et Éléazar engendra Mathan; et Mathan engendra Jacob;

16. Et Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle naquit Jésus, qui est appelé Oint.

17. Toutes les générations donc, depuis Abraham jusqu'à David,

τέσσαρες· καὶ ἀπὸ Δαυὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος γενεαὶ δεκατέσσαρες· καὶ ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ γενεαὶ δεκατέσσαρες.

quatorze générations; et depuis David jusqu'à la transmigration de Babylone, quatorze générations; et depuis la transmigration de Babylone jusqu'à l'Oint quatorze générations.

Avant tout récit, voici un document : c'est une table généalogique, destinée, suivant l'intitulé, à faire connaître les ancêtres de Jésus, qui y est désigné, ainsi qu'en deux autres endroits (versets 16 et 17) comme l'*Oint*, ou le *Christ*, ou le ***Messie*** (Jean, I, 41), que les Juifs attendaient en ce temps-là. L'affirmation de la table empiète ainsi sur la conclusion de l'histoire, conclusion à laquelle les premiers disciples de Jésus ne sont arrivés qu'à travers des méprises prolongées, relatives, non à la qualité d'Oint qu'ils attribuaient à leur maître, mais à l'idée qu'il fallait y attacher dans ce cas particulier. Le mot vient de l'onction, qui, dès l'origine, avait été, en Israël, le signe de la consécration à Dieu (1) : ses applications et ses nuances de signification pouvaient être diverses.

On oignait d'huile, d'après la loi de Moïse, et les sacrificateurs, et l'autel, et les ustensiles nécessaires au culte divin, pour les consacrer. (Lévitique, VIII, 10-12.) Plus tard, la même cérémonie fut aussi pratiquée pour la consécration des rois. Tout roi des

(1) Χρίω, *Oindre*. — Χριστός, *Oint*. — L'Oint, le Christ, en hébreu, *Maschiach* (*Messie*) : *der Gesalbte*, *Geweihete*. (De Wette.)

Juifs était ainsi un Christ ou un Oint (1); mais ce titre était donné avec plus d'emphase aux princes choisis de Dieu et désignés d'avance par les prophètes pour l'accomplissement de quelque grand dessein.

Au terme de chacune des périodes principales dans lesquelles on peut diviser l'histoire de ce peuple, apparaît, en effet, un Oint ou un Christ de l'Éternel, avec la mission de la clore et celle d'ouvrir l'époque suivante en lui imprimant une nouvelle direction. Après les patriarches et les juges, le Christ c'est David le prophète, fondateur d'une longue dynastie de rois (2); puis, quand le peuple a été emmené à Babylone, et que la royauté s'est éteinte dans l'exil, alors que la fin de la captivité approche, le Christ c'est Cyrus (3), qui, par l'ordre de Dieu, quoique étranger, dit à Jérusalem : « Tu seras rebâtie, » et au temple : « Tu seras fondé ! » Avec cette restauration à la fois religieuse et nationale commence une troisième période, dont les jours heureux aboutissent à un nouvel abaissement, duquel doit surgir un dernier Christ, supérieur à tous les autres, nommé aussi *le Conducteur* par les prophètes (4), suivant un autre

(1) ... Χριστὸς κύριος συνελήφθη ἐν ταῖς διαφθοραῖς αὐτῶν. (Lamentations, IV, 20. *LXX.*) — Voir la fable des arbres qui veulent *oindre* (χρῖσαι) un roi sur eux. (Juges, IX, 8. *LXX.*)

(2) ... καὶ ποιῶν ἔλεος τῷ Χριστῷ αὐτοῦ τῷ Δαυὶδ... (Ps. XVII, 51. *LXX.*)

(3) Οὕτω λέγει κύριος ὁ θεὸς τῷ Χριστῷ μου Κύρῳ... (Ésaïe, XLV, 1. *LXX.*)

(4) ... ἕως Χριστοῦ ἡγουμένου... (Daniel, IX, 25. *LXX.*) —

nom que les Juifs donnaient à leurs rois (1). Les paroles des saints livres qu'ils interprétaient comme le concernant, entretenaient en eux l'espoir d'un meilleur avenir. Reconnaissant le Messie dans ce rejeton du tronc de Jessé dont parle Ésaïe (2) et dans ce germe juste que l'Éternel avait promis par Jérémie de susciter à David et de faire régner comme roi (3), ils associaient à ces promesses les images de grandeur et de gloire de la royauté déchue, et les amplifiant démesurément, ils se représentaient l'Oint de la prophétie comme un descendant de David, destiné à relever son trône, à l'occuper avec plus d'éclat que nul autre avant lui, et à exercer même une sorte de domination universelle (4).

De telles espérances s'attachant à la maison de David, malgré sa ruine, elle devait être tenue encore en haute estime par le peuple, et ceux qui en faisaient partie ne pouvaient manquer, dans les rangs infé-

Ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται, τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα τοῦ Ἰσραὴλ... (Michée, V, 2. *LXX.* = Matthieu, II, 6 : Ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος...)

(1) ... καὶ χρίσεις αὐτὸν εἰς ἄρχοντα ἐπὶ τὸν λαόν μου Ἰσραὴλ... (1 Samuel, IX, 16. *LXX.*) — ... τοῦ καταστῆσαί με εἰς ἡγούμενον ἐπὶ τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ... (2 Samuel, VI, 21. *LXX.*)

(2) Καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαὶ... (Ésaïe, XI, 1. *LXX.*)

(3) ... καὶ ἀναστήσω τῷ Δαυὶδ ἀνατολὴν δικαίαν, καὶ βασιλεύσει βασιλεὺς... (Jérémie, XXIII, 5. *LXX.*)

(4) Τὸ δὲ ἐπᾶραν αὐτοὺς μάλιστα πρὸς τὸν πόλεμον, ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν, ὡς « κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης. » (Flav. Jos., *Bell. Jud.*, lib. VI, c. v, § 4.)

rieurs où ils étaient descendus, de faire souvenir de leur haute origine. Il est vrai qu'une portion seulement des registres publics relatifs aux filiations avait été rapportée de Babylone (1), et qu'un grand nombre de généalogies qui ne s'étaient pas perdues, venaient depuis peu d'être détruites par Hérode (2); mais les familles illustres pouvaient sans doute y suppléer par des registres domestiques; et pour les principales, pour celle de David en particulier, la notoriété publique devait suffire. Elle pouvait dispenser Joseph et Marie de recourir à des tables pour établir leur descendance de ce prince; aussi la preuve généalogique n'a-t-elle été exigée de Jésus en aucune occasion : sa descendance de David, admise par le peuple, n'a jamais été contestée par ses adversaires. La généalogie que nous avons sous les yeux a donc dû être dressée dans une autre intention que celle de répondre à ces derniers. Jésus y est envisagé comme le fils de Joseph : il faut, par conséquent, qu'elle appartienne à l'époque où le miracle de sa naissance n'était pas encore connu du peuple. Pour ceux qui n'admettent pas que Joseph a été son père, le titre est menteur : ce ne peut pas être là, à leurs yeux, le *livre d'origine* de Jésus.

La paternité de Joseph relativement à Jésus étant niée dans les Évangiles, on ne saurait, au point de vue de ces livres, attacher aucun intérêt apologétique

(1) Esdras, II, 59, 62. — Néhémie, VII, 5.
(2) ... ὁ Ἡρώδης... ἐνέπρησεν αὐτῶν τὰς ἀναγραφὰς τῶν γενῶν. (EUSEB., *Hist. Eccl.*, I, 7.)

à une généalogie qui l'affirme. Mais une telle généalogie pouvait, dans un ordre de pensées différent et dans le temps où l'on croyait encore que Jésus était le fils de Joseph, correspondre à un certain intérêt politique chez ceux qui attendaient de lui la restauration du royaume d'Israël (1). Si l'on se trouvait conduit ainsi à en attribuer la rédaction à des personnes de cette opinion, il faudrait en fixer la date à l'époque du ministère de Jésus où ses disciples se préoccupaient le plus de la royauté temporelle à laquelle ils le supposaient appelé. Mais dans cette hypothèse que je crois devoir adopter, cette pièce ne peut évidemment avoir, malgré la place qu'elle occupe ici, l'autorité d'un document authentique. Luc lui reconnaît si peu ce caractère qu'il lui a substitué une généalogie de Joseph entièrement différente (2) : nous ne sommes donc astreints envers elle à aucun respect, et nous pouvons dire sans irrévérence que Matthieu n'a recueilli ce registre que pour aider ses lecteurs à se faire de justes idées des préoccupations des hommes dont elle était destinée à servir les projets. Suivant les deux tables, Joseph était de la race de David; mais tandis que la seconde, rectifiant la première, l'en fait descendre par une ligne collatérale, privée de toute illustration, celle qui se trouve en tête du premier Évangile, s'inspirant de l'imagination populaire et de l'esprit de parti, lui donnait tous les anciens rois de Juda pour ancêtres. A cette origine si glorieuse selon

(1) Actes, I, 6.
(2) Luc, III, 23-38.

la chair, alléguée par ceux qui voulaient faire de Jésus leur roi, Matthieu opposera tout à l'heure sa conception du Saint-Esprit, affirmation qui fait perdre toute signification à la table généalogique que nous examinons; et cette opposition, à l'entrée du livre, est comme une introduction à l'opposition qui le remplit d'un bout à l'autre et qui en devient ainsi l'un des traits essentiels, entre le dessein de Dieu, voulant fonder par son Fils le royaume des cieux sur la terre, et l'espoir entretenu par les Juifs de voir le trône de David relevé par ce fils de David.

La table commence avec le nom d'Abraham et finit avec le nom de Jésus; elle comprend donc toute l'histoire des Juifs, qui y est divisée en trois périodes, au terme de chacune desquelles Dieu a accordé, comme je l'ai fait voir, un Oint ou un Christ à son peuple, ce qui est peut-être la raison de la division adoptée.

Toutes les générations de la première période (πᾶσαι οὖν αἱ γενεαὶ ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Δαυὶδ) sont énumérées sans retranchement : il y en a quatorze en comptant le père des croyants et le roi-prophète, et la liste en est conforme à celle contenue dans le premier livre des Chroniques (I, 34; II, 1-15).

La seconde période commence avec Salomon et finit avec Jéchonias. Tandis que les générations indiquées dans le même livre (III, 5, 10-16) pour cette période sont au nombre de dix-huit, la table n'en mentionne également que quatorze : il est évident que les omissions sont volontaires; elles sont de plus

sans inconvénient, puisqu'il suffit d'ouvrir les livres sacrés des Juifs pour remplir les vides (1).

Il n'en est pas de même dans la troisième période : après Zorobabel, on n'y rencontre jusqu'à Joseph que des noms inconnus, qui ne correspondent à aucun registre officiel, et qui ne peuvent par conséquent servir de jalons. A travers de tels noms, dans une table à séries égales (il devait être fait mention de quatorze générations pour la troisième comme pour les deux autres), les plus graves méprises pouvaient d'autant plus aisément avoir lieu, que des retranchements étaient commandés par les besoins de la symétrie. Supposons que les mêmes noms se soient rencontrés dans la ligne principale d'une famille et dans l'une des lignes collatérales, combien ne devait-il pas être facile, si l'on n'était pas obligé de tenir compte de tous les intermédiaires, de passer, à l'occasion de quelqu'un de ces noms, d'une ligne à l'autre, et après l'avoir pris en quelque sorte pour point de départ, de se tromper soit en montant soit en descendant, quitte à rentrer, un peu plus loin, par quelque erreur nouvelle, dans la ligne qu'on avait abandonnée à tort!

Or, c'est précisément là ce qui me paraît avoir eu lieu dans la confection de la généalogie recueillie par Matthieu. Les noms de Salathiel et de Zorobabel sont les seuls, depuis David jusqu'à Joseph, sur lesquels cette généalogie s'accorde avec celle donnée par Luc

(1) Noms omis : Achazia, Joas, Amatsia. (1 Chroniques, III, 11, 12.) — Joakim. (III, 16.)

comme la véritable (1). S'il s'agit chez ce dernier, ainsi que cela paraît évident, d'un autre Salathiel et d'un autre Zorobabel que ceux mentionnés chez Matthieu, d'un Salathiel et d'un Zorobabel antérieurs, à ce qu'il semble, vu le nombre des générations, au temps de la captivité où les illustres Israélites compris dans la première liste et qui ont porté ces mêmes noms sont nés, il n'est pas étonnant qu'après être remonté de Joseph jusqu'à eux sans omettre aucun intermédiaire, Luc, en remontant plus haut encore, soit arrivé à David par Nathan, tandis que c'est par Salomon que la généalogie recueillie par Matthieu en fait descendre Joseph. Mais par là même Luc a renversé tout l'échafaudage généalogique conservé par son devancier, échafaudage à l'élévation duquel a pu présider le désir de constater une noble origine, sans qu'il soit nécessaire pour cela de supposer des intentions de fraude à son auteur.

On peut s'assurer, en comptant les noms de la dernière série depuis Salathiel jusqu'à Jésus, qu'elle ne comprend que treize noms, tandis que, d'après le verset 17, l'intention positive de l'auteur de la table a été d'en indiquer quatorze pour cette série comme pour les autres. On ne pourrait donc sans injustice le rendre responsable de l'omission du quatorzième nom : « Il « est vraisemblable que cela s'est fait par la faute et « inadvertance de ceux qui copiaient et écrivaient

(1) Σαλαθιὴλ δὲ ἐγέννησε τὸν Ζοροβάβελ. (Matthieu, I, 12.) — Ζοροβάβελ, τοῦ Σαλαθιήλ. (Luc, III, 27.)

« les livres (1). » Accoutumés, dans la généalogie des patriarches, à passer immédiatement du nom de Jacob à celui de Joseph, les copistes ont pu omettre, sans s'en apercevoir, le nom d'Héli, qui nous est fourni par la table de Luc (2) comme étant celui du père de Joseph, s'il se trouvait entre ces deux noms dans la table recueillie par Matthieu. Le nom de ce père ne pouvant être ignoré en ce temps-là, on en peut conclure que l'omission, s'il y en a une, ainsi qu'on s'accorde à l'admettre, a eu lieu en cet endroit plutôt qu'ailleurs; et dans ce cas, la même considération doit faire consentir à la restitution que je propose. Il en résulterait que la déviation entre les deux tables ne commence pas avec le nom du père de Joseph, mais avec le nom de son grand-père, sur lequel la troisième génération pouvait plus aisément se tromper; et il se trouverait en outre que la seconde table, dont la principale intention est de contredire la première, nous en fournit aussi le complément.

Si Joseph était mort depuis plusieurs années à l'époque où commença le ministère public de Jésus, ce que le silence des Évangiles à son égard rend probable, Jésus devait être surtout connu, sauf dans le

(1) J. Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament.* Paris, 1854. Tome Ier, page 53.—C'est la remarque de Calvin pour expliquer comment il se fait qu'un nom manque à la liste; mais sa division des séries étant différente de la mienne, il suppose l'omission du nom de Joakim dans la deuxième série, tandis que je me sers de son argument pour expliquer l'absence du nom d'Héli dans la troisième.

(2) Luc, III, 23.

lieu où résidait sa famille, comme le fils de Marie. (Jean, II, 1; Matthieu, XII, 47; XIII, 55.) Il n'était donc pas inutile, si l'on voulait prolonger jusqu'à lui la généalogie de Joseph, de rappeler que Joseph avait été l'époux de Marie. Tel a pu être le motif de l'auteur de cette table pour y insérer le nom de la mère du nouvel Oint. Matthieu a reproduit cette pièce comme il l'a trouvée; mais il a si peu songé à en certifier le contenu, que nous allons au contraire le voir nier formellement la paternité de Joseph qui y est affirmée, et sans laquelle tout le document est nécessairement étranger à Jésus (1).

Ne soyons pas surpris, après cela, de la défiance dont ce *livre d'origine* a été, de bonne heure, l'objet. Épiphane raconte que les Ébionites supprimaient les généalogies mentionnées chez Matthieu (2), et qu'on ne sait pas si les Nazaréens les avaient (3). Il dit de plus que Cérinthe et Carpocrate voulaient s'en servir pour établir que le Christ était fils de Joseph non moins que de Marie, en tirant ainsi des inductions

(1) Suivant Strauss, la première table généalogique et le premier récit de la naissance de Jésus ne sont pas du même auteur, mais de deux auteurs différents, dont le second a des vues opposées à celles du premier : « Unmœglich kann man es desswegen wahrschein- « lich finden, dass die Genealogie und die Geburtsgeschichte von « demselben Verfasser herrühre, sondern man wird annehmen « müssen dass die Genealogieen anderswoher genommen seien. » (D.-F. Strauss, *Das Leben Jesu*. 1835. Tome Ier, page 157.)

(2) ... παρακόψαντες γὰρ τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας... (Epiph., *Hær.*, XXX, 13.)

(3) ... τὰς ἀπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ἕως Χριστοῦ... (Epiph., *Hær.*, XXIX, 9.)

inconciliables avec le récit de Matthieu (1). Qu'il faille ou non entendre par les Ébionites dont parle Épiphane, non les premiers Ébionites, mais une secte postérieure qui nommait de préférence Jésus *fils de Dieu* et répugnait à le nommer *fils de David* (2), toujours est-il qu'il résulte de l'ensemble de ces assertions que dès les temps anciens on en a usé fort librement avec cette table, et que son droit même à occuper la place qu'elle tient en tête du premier Évangile a été contesté (3). Il n'est pas nécessaire d'aller jusque-là pour lui rendre son vrai caractère, celui d'un document recueilli sans doute par Matthieu, mais néanmoins contredit par lui à cause des conclusions qu'on en voulait tirer, et auquel Luc a opposé une généalogie de Joseph complétement différente (4).

I, 18. Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γέννησις (5) οὕτως ἦν. Μνηστευθείσης γὰρ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελ-

I, 18. Mais la génération de Jésus l'Oint fut ainsi. Marie sa mère ayant été fiancée à Joseph, avant qu'ils ne fussent venus ensemble,

(1) Epiph., *Hær.*, XXX, 14.

(2) C'est la supposition de Strauss. (*Leben Jesu.* 1835. Tome Ier, page 165.)

(3) « Einige Lat. Codd. trennen die Genealogie von dem ersten « Kapitel. » (H.-A.-W. Meyer, *Krit. Exeg. Kom.*, p. 67.)

(4) Sur les essais de conciliation vainement tentés entre les deux généalogies, et que ce n'est pas ici le lieu d'examiner, voir : J. Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament.* Paris, 1854. Tome Ier, pages 46-54. — J. Le Sueur, *Réponse à une lettre sur les principales difficultés qui se rencontrent en la généalogie de N. S. J.-C.* Sedan, 1658. — Paulus, *Exegetisches Handbuch.* 1842. Tome Ier, pages 282-292.)

(5) Variante : Τοῦ δὲ Χριστοῦ ἡ γένεσις... (*Tischendorf.*) — « Mais la génération de l'Oint... »

θεῖν αὐτούς, εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου.

19. Ἰωσὴφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν παραδειγματίσαι, ἐδουλήθη λάθρα ἀπολῦσαι αὐτήν.

20. Ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος, ἰδού, ἄγγελος κυρίου κατ' ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ λέγων· Ἰωσήφ, υἱὸς Δαυίδ, μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου· τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου·

21. Τέξεται δὲ υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

22. Τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος·

23. Ἰδού, ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον, μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.

24. Διεγερθεὶς δὲ ὁ Ἰωσὴφ ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου· καὶ παρέλαβε τὴν γυναῖκα αὐτοῦ,

25. Καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν, ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, καὶ ἐκάλεσε τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.

se trouva avoir conçu du Saint-Esprit.

19. Or Joseph, son époux, étant juste et ne voulant pas faire d'elle un exemple, résolut secrètement de la délier *de ses liens*.

20. Mais comme il pensait à ces choses, voici, un ange du Seigneur lui apparut en songe et lui dit : « Joseph, fils de David, ne crains « pas de prendre avec toi Marie « ton épouse ; car ce qui a été pro- « duit en elle est du Saint-Esprit.

21. « Et elle enfantera un fils, et « tu le nommeras Jésus ; car il « sauvera son peuple de ses pé- « chés. »

22. Et tout cela arriva, afin qu'eût lieu pleinement ce qui a été dit par le Seigneur en ces mots du prophète :

23. « Voici, la vierge concevra et « enfantera un fils, et on le nom- « mera Emmanuel, » ce qui signifie, étant traduit : « Dieu avec « nous. »

24. Or Joseph, réveillé de son sommeil, fit comme lui avait prescrit l'ange du Seigneur, et prit avec lui son épouse

25 (Et il ne la connaissait pas) jusqu'à ce qu'elle enfanta son fils premier-né, et il le nomma Jésus.

Il est impossible d'affirmer plus positivement que ne le fait ce récit que Jésus n'était pas le fils de Joseph (1). Sa conception y est représentée comme

(1) « Die als Tendenz der ganzen Genealogie (bei Matthæus, I, 1)

surnaturelle. Matthieu raconte « sa génération cé« leste (1). » L'ordre naturel est donc rompu par cette naissance miraculeuse. La première femme avait été prise d'Adam (2) : ce nouvel Adam est pris de la femme. S'il est de la terre par sa mère, par son père il est du ciel. Cette vie n'est donc pas un simple anneau dans la chaîne des existences humaines. Elle est un point de départ nouveau, ayant pour but la régénération des hommes : Jésus, conçu du Saint-Esprit, revêt leur chair, afin de les faire participer à son esprit (3).

Ce Jésus porte le titre d'Oint dans le récit (verset 18)

« vorausgeschickte Behauptung, dass Jesus υἱὸς Δαυὶδ gewesen, « wird durch die darauf folgende Leugnung seiner Erzeugung « durch den Davididen Joseph geradezu wieder aufgehoben. » (D.-F. Strauss, *Das Leben Jesu.* 1835. Tome Ier, page 157.) — Le *mais* (δὲ) du verset 18 introduit la négation signalée par Strauss. Matthieu se trouve dispensé, à son point de vue, de rechercher si la généalogie donnée comme celle de Joseph est fausse ou véritable; car fût-elle vraiment celle de Joseph, elle n'en serait pas davantage, à ce point de vue, celle de Jésus.

(1) L'expression est de Calvin (*Commentaires sur le Nouveau Testament.* Paris, 1854. Tome Ier, p. 55.) — La Vulgate a conservé à γέννησις, comme je le fais moi-même, le sens de *génération*, en traduisant ainsi le verset 18 : *Christi autem generatio sic erat.* La raison pour préférer en cet endroit le mot de *génération* à celui de *naissance*, c'est que « Matthieu n'y enseigne pas comment « Jésus-Christ naquit, mais comment il fut conçu. » (Richard Simon (sous le nom de *Romainville*), *Difficultés proposées au R. P. Bouhours*, etc., page 80.)

(2) ... ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήφθη. (Genèse, II, 23. *LXX.*)

(3) « Daher ist die Erscheinung Dessen, durch den das Reich « Gottes gegründet, das gœttliche Leben, worauf das Wesen dieses « Reiches beruht, in die Menschheit eingeführt worden, — die « Erscheinung Christi, — das hœchste Wunder, der Mittelpunkt « aller Wunder... Die Erscheinung Christi selbst kann nur als et« was unmittelbar Gœttliches, Übergeschichtliches, das geschicht-

comme dans la table qui le précède. Matthieu est donc d'accord avec le généalogiste pour reconnaître en lui « le roi sacré par Dieu même (1). » Quant aux circonstances dans lesquelles la naissance du Christ a eu lieu, on a vu comment il les raconte.

Joseph s'étant aperçu que Marie, sa fiancée, était devenue enceinte avant qu'il ne l'eût reçue chez lui comme épouse, avait résolu en lui-même, et sans faire part à personne de sa détermination, de se séparer d'elle sans poursuites et sans éclat, en se bornant à lui donner la lettre de divorce, ainsi qu'il y était autorisé par la loi des Juifs. (Deutéronome, XXIV, 1.) Je dis, la lettre de divorce; car la fille promise en mariage à un homme était déjà tenue pour sa femme chez les Juifs. C'est pendant qu'il est dans cette disposition d'esprit, que Joseph a un songe, sans doute accompagné d'un témoignage intérieur qui ne lui permet pas de confondre ce songe avec les songes ordinaires, et qui le fait revenir sur le parti qu'il avait pris. Un ange du Seigneur lui est apparu durant son sommeil et lui a parlé. Il l'a nommé *fils de David*, pour le faire souvenir des promesses qui doivent se réaliser en un fils de David, l'attente d'Israël; et puis, répondant à ses préoccupations, comme si ce n'était pas changer de sujet, il lui déclare que *ce qui a été*

« lich geworden, recht verstanden werden, das Christenthum nur « als übernatürliches der Weltgeschichte eine neue Richtung und « einen neuen Schwung mitzutheilen bestimmtes Princip. » (Neander, *Das Leben Jesu Christi*, pages 214-215.)

(1) Vinet, *Discours*, cinquième édition, page 343.

produit en Marie est du Saint-Esprit. L'ange l'affirme, mais ne lui donne du reste aucune explication ; Joseph n'en demande non plus aucune, et quelle explication, en effet, aurait-il pu obtenir? « Je te célébrerai, di- « sait son ancêtre David à l'Éternel, de ce que j'ai été « fait d'une étrange et admirable manière ; tes œuvres « sont merveilleuses, et mon âme le connaît bien. » (Psaume CXXXIX, 14.) Toute vie et toute transmission de vie est mystère ; et tant qu'on n'aura pas pénétré celui des générations naturelles dont la répétition et le nombre seuls empêchent qu'on ne s'étonne, on se trouvera, à propos de chacune d'elles, en présence d'un mystère aussi grand que le mystère de cette génération surnaturelle, de la nécessité de laquelle Dieu seul pouvait être juge. Joseph est averti en même temps que c'est un fils qui naîtra de Marie. En qualité d'époux de la mère, qu'il lui est prescrit, vu cette révélation, de recevoir chez lui sans difficulté, il donnera à ce fils le nom qu'il doit porter. Le nom même lui est enseigné par l'ange : ce sera celui de *Jésus* ou *Sauveur*, nom que d'autres libérateurs des Juifs avaient autrefois porté, et qui lui convient très bien à lui-même ; car lui aussi, comme Oint ou comme roi, il aura un peuple et il le sauvera (1). Mais quelle étrange délivrance : *il le sau-*

(1) « Ce mot *Iesus* vient d'un verbe hebrieu *Hosiah*, qui signifie « *sauver*. Il est vray que les Hebrieux le prononcent autrement. « Car ils disent *Iehosua*, et non pas *Iesus*. Mais les evangelistes, « pource qu'ils escrivoyent en grec, ont suyvi le commun usage de « la langue. Car ceux qui avoyent traduit d'hebrieu en grec les « livres de Moyse, et autres livres de l'Escriture, par tout où ils

vera de ses péchés (1), ajoute l'ange. Il y a loin de là à délivrer les Juifs de leurs oppresseurs politiques, comme ils pensaient que l'Oint qu'ils attendaient, le ferait. Le caractère de l'œuvre de Jésus est donc déterminé dès l'entrée : fils de David, il sera roi sans doute comme David, mais roi spirituel d'un peuple qu'il se formera en le sanctifiant.

Voici maintenant la remarque de Matthieu sur cette conception du Saint-Esprit et sur cet enfantement miraculeux : ***Et tout cela arriva, afin qu'eût lieu pleinement ce qui a été dit par le Seigneur en ces mots du prophète : « Voici, la vierge concevra et enfantera un fils, « et on le nommera Emmanuel, » ce qui signifie, étant traduit : « Dieu avec nous. »***

Il faut voir au chapitre VII d'Ésaïe à quelle occasion ces paroles furent prononcées. Retsin, roi de Syrie, et Pékach, roi d'Israël, s'étant alliés pour faire la guerre à Achaz, roi de Juda, mettent le siége devant Jérusalem. L'effroi d'Achaz et de ses sujets est extrême; mais l'Éternel charge Ésaïe de les rassurer, en annonçant au roi que les deux ennemis qui aspirent

« avoyent trouvé *Iehosua*, avoyent mis *Iesus.* » (J. CALVIN. *Commentaires sur le Nouveau Testament*, Paris, 1854. Tome I[er], p. 57.) — Les Septante donnent le nom de Ἰησοῦς à Josué (Josué, I, 1), qui est aussi nommé ainsi dans l'Épître aux Hébreux (IV, 8) et à Jesçuah ou Jéhosçuah (Esdras, II, 2; Aggée, I, 1), l'un de ceux qui ramenèrent les Juifs de Babylone.

(1) Au verset 21, αὐτῶν, *de leurs*, est au pluriel, parce qu'il se rapporte à λαὸν, *peuple*, nom collectif qui appelle le pluriel. Voir Matthieu, XV, 8, 9, 10.

à se partager ses États, réussiront si peu dans leur dessein, « que dans soixante-cinq ans Éphraïm sera « abattu, pour n'être plus un peuple. » (Ésaïe, VII, 8.) Mais cette ruine d'Éphraïm est bien éloignée, et de quelle consolation leur peut-elle être en présence du péril qu'ils courent en ce moment même? Ésaïe reçoit en conséquence de Dieu l'ordre de leur annoncer une plus prochaine délivrance et de la leur faire envisager comme un signe de la vérité de cette première prophétie qu'il vient de leur faire entendre, et qui ne doit se réaliser que longtemps après eux. Continuant à s'adresser à Achaz, représentant de la maison de David, que Dieu veut maintenir sur le trône de Juda : « Voici, lui dit-il, la vierge concevra et enfantera un « fils, et tu le nommeras Emmanuel. Il mangera du « beurre et du miel avant de savoir rejeter le mal et « choisir le bien, parce que, avant que (1) l'enfant « sache s'abstenir du mal et choisir le bien, le pays que « tu crains sera délaissé par les deux rois. » (Ésaïe, VII, 14-16.) Ces événements rapprochés, importants en eux-mêmes, sont en quelque sorte les arrhes de l'événement plus important encore, mais plus éloigné,

(1) Βούτυρον καὶ μέλι φάγεται πρινὴ γνῶναι αὐτὸν ἢ προελέσθαι πονηρὰ, ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν· διότι πρινὴ γνῶναι τὸ παιδίον ἀγαθὸν ἢ κακὸν... (Ésaïe, VII, 15, 16. *LXX.*) Voici un autre exemple de cette manière de caractériser une époque par le nom donné à un enfant, au moment où elle s'ouvre : διότι πρινὴ γνῶναι τὸ παιδίον καλεῖν πατέρα ἢ μητέρα... (Ésaïe, VIII, 4.) On voit que les Septante ont πρινὴ en ces trois endroits : VII, 15, 16 et VIII, 4; Ostervald a *jusqu'à ce que* dans le premier, et *avant que* dans les deux autres. Πρινὴ (*LXX*) = πρὶν ἢ (Matthieu, I, 18, etc.) — Voir aussi Osée, I, 4, 6, 9.

qu'Ésaïe a d'abord annoncé. Jérusalem est assiégée; Achaz et son peuple sont agités comme les arbres des forêts le sont par le vent (Ésaïe, VII, 2); mais quand l'enfant qui va être conçu sera né (Ésaïe, par sa conception « quote le temps, » pour employer une expression de Calvin), et qu'il s'agira de lui donner un nom (peu importe quel est l'enfant et quelle est sa mère, s'il ne s'agit de lui que comme d'un moyen de mesurer le temps), sa mère, ou, suivant les Septante, l'impie Achaz lui-même, si effrayé au moment où parle le prophète, le voudra nommer *Emmanuel*, c'est-à-dire *Dieu avec nous*, pour caractériser l'époque, tant les circonstances seront changées. Et en effet, encore quelques mois, et le siége de Jérusalem sera levé : « ils ne purent la prendre, » racontent les historiens (Ésaïe, VII, 1; 2 Rois, XVI, 5); l'abondance et la prospérité, représentées par le beurre et le miel, selon une image familière aux Juifs (Deutéronome, XXXII, 13, 14; 2 Sam., XVII, 29; Job, XX, 17; Ésaïe, VII, 22), reviendront pour un temps avant que le nouveau-né ne soit parvenu à cette seconde moitié de l'enfance avec laquelle commence la faculté de choisir entre le bien et le mal; car avant deux ou trois ans le pays d'Éphraïm, si redouté d'Achaz, ne sera plus occupé par les deux rois qui le tiennent assiégé : le roi d'Israël va périr victime d'une conspiration (2 Rois, XV, 27, 30; XVI, 1), et le roi d'Assyrie fera mourir le roi de Syrie. (2 Rois, XVI, 9.)

Si telle est l'intention de la prophétie d'Ésaïe, on voit qu'elle forme dans son ensemble un tout bien lié.

Les Juifs paraissent l'avoir entendue comme je viens de l'exposer ; ils ne l'ont jamais interprétée comme se rapportant au Messie dans aucune de ses parties (1). Matthieu ne prétend pas non plus que le passage qu'il en cite, en l'isolant du reste, se rapporte à lui ; il le fait assez voir en le modifiant dans l'un de ses détails (2), ce qu'il n'aurait pu se permettre s'il l'avait allégué à titre de prophétie. Tout ce qu'il se propose ici c'est d'affirmer que ce que les mots d'Ésaïe qu'il reproduit, pris dans la plénitude de leur sens, expriment, a lieu maintenant à la lettre, parce que c'est là ce que Dieu a voulu. Lorsque le prophète les fit entendre à Achaz, il avait dessein de lui déclarer qu'après qu'une vierge aurait conçu comme les vierges conçoivent pour devenir mères, il pourrait à bon droit donner au fils qui naîtrait d'elle le nom d'Emmanuel, ce nom étant propre à marquer qu'on aurait lieu de reconnaître, à l'époque de la naissance de cet enfant, la présence de l'Éternel au milieu de son peuple et les effets de sa protection ; et il n'était pas nécessaire

(1) « Nemo Judæus hæc Esaiæ verba de Messia intellexit, sed de « filio ex puella, tum innupta, nascituro, post cujus nativitatem « terra a metu Syrorum esset liberanda. Judæos sequuntur Pellica- « nus et Grotius. » (WETSTEIN, *Nov. Test. Græcum*, etc. Amst., 1751. Tom. Ier, p. 239.)

(2) Il y a dans la citation, telle qu'elle est faite par Matthieu (I, 23) : καὶ καλέσουσι, *et on le nommera*, ce qui est une altération du passage d'Ésaïe, VII, 14. Il y a dans l'hébreu : *et elle le nommera*, et chez les Septante : καὶ καλέσεις, *et tu le nommeras*. Ostervald, en traduisant le livre d'Ésaïe, y a introduit la variante de Matthieu. Calvin, en traduisant Matthieu, a au verset 23 : *appelleront ;* il ajoute en marge : « ou *appelleras*, » ce qui assimile les deux formes du verbe l'une à l'autre.

d'affaiblir la signification naturelle des paroles d'Ésaïe pour les comprendre ainsi. Maintenant on ne sera pas obligé davantage d'en forcer le sens, si l'on veut s'en servir pour parler d'une vierge qui a conçu et qui va enfanter un fils, tout en restant vierge, car cela aussi est dans les mots; et l'on pourra en outre littéralement dire de l'enfant qui naîtra d'elle, à cause de sa conception du Saint-Esprit révélée par l'ange, qu'il est véritablement et personnellement « Dieu avec nous, » suivant l'interprétation du nom d'Emmanuel donnée par Matthieu. Matthieu ne cite pas Ésaïe comme si Ésaïe avait prédit ce que l'ange vient d'annoncer, et que la déclaration de l'ange ne fût que la répétition de la prophétie d'Ésaïe; il le cite au contraire dans un sens entièrement différent de celui qu'Ésaïe attachait à ses paroles, et sans leur attribuer, de sa part, ni intention ni signification prophétiques relativement à Jésus et à Marie. Il les cite comme nous le verrons souvent encore citer les écrivains de l'Ancien Testament, parce que telles de leurs paroles, détournées de leur premier usage, sont susceptibles, dans la nouvelle application qu'il imagine d'en faire, de prendre une signification plus large, plus complète, sans être pour cela moins littérale; qu'elles peuvent devenir ainsi la meilleure expression d'une pensée, le vrai mot d'une situation; et qu'en rattachant par toutes sortes de liens, dans l'esprit des Juifs, les principaux faits de l'histoire de Jésus aux souvenirs de leur histoire nationale ou aux maximes de leurs livres saints, il espère en consacrer mieux la mémoire au milieu d'eux.

La coutume d'appuyer de passages des Écritures le récit d'événements postérieurs, sans la moindre intention d'attribuer à ces passages une valeur prophétique, était d'ailleurs antérieure à Matthieu. L'auteur du premier livre des Maccabées, par exemple, après avoir raconté comment Alcimus et Bacchides firent mourir soixante Israélites en un jour, termine ainsi sa narration : « ... suivant ce qui est écrit : Ils ont « répandu autour de Jérusalem la chair de tes saints « et leur sang, et il n'y avait personne qui les ensevelit (1). » C'est une allusion à quelques paroles d'Asaph, qui n'ont évidemment aucun rapport avec le fait à propos duquel elles sont citées, et qui font partie, non d'une prophétie, mais d'un psaume historique. (Psaume LXXIX, 2, 3.) La plupart des citations des prophètes faites par Matthieu ne sont aussi que des allusions ; le verbe πληροῦν, par lequel il les introduit, implique que si l'on a pu parler autrefois ainsi, on le peut maintenant *à fortiori*, les événements actuels comportant encore mieux ce langage que ceux à l'occasion desquels il a été d'abord tenu. Ce verbe ne signifie donc pas ici et dans les passages analogues, *accomplir une prophétie*, mais *avoir lieu pleinement* (2). Le mot ἵνα (*afin que*), qui le précède souvent, oblige

(1) ... καὶ ἀπέκτεινεν αὐτοὺς ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ κατὰ τὸν λόγον ὃν ἔγραψε· σάρκας ὁσίων σου καὶ αἷματα αὐτῶν ἐξέχεαν κύκλῳ Ἱερουσαλὴμ, καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς ὁ θάπτων. (1 Maccabæorum, VII, 16, 17.)

(2) C'est aussi le sens du mot πληροῦν dans ce passage : Ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα... (Actes, XIX, 21), que Lamennais traduit : *Ces choses accomplies...*

à faire grande attention à la valeur absolue des mots de la citation qui le suit ; car il affirme que le but de Dieu a été que tout ce que ces mots renferment fût réalisé en plein dans les faits, ce qui est tout autre chose que de dire que ces faits ont été prédits par les mots cités (1).

La conduite tenue par Joseph à son réveil montre combien l'impression produite sur lui par le songe avait été profonde et sérieuse. Il sait qu'il n'a pas à se plaindre de sa fiancée; aussi ne pense-t-il plus à lui donner la lettre de divorce : il la prend au contraire avec lui, ce qu'il n'avait pas fait encore (toutefois sans vivre avec elle dans la relation d'époux), et il ne la quitte plus jusqu'à ce qu'elle ait mis au monde l'enfant à cause duquel il avait voulu la répudier (2).

(1) M. Scherer fait observer, à propos des citations des prophètes dans l'Évangile selon saint Matthieu, introduites par le verbe πληροῦν, que si quelques-unes ont une portée messianique, « d'au« tres ne se rapportent au Messie ni de loin ni de près. » (*Revue de Théologie*, tome IX, p. 74.) Je viens de montrer la vérité de cette dernière remarque en ce qui concerne la citation d'Ésaïe, VII, 14. J'aurai soin de rechercher de même la raison de l'emploi du mot πληροῦν dans les autres passages où il sert au même usage. En voici dès à présent la liste : Matthieu, I, 22; II, 15; II, 17; IV, 14; VIII, 17; XII, 17; XIII, 35; XXI, 4; XXVI, 54; XXVI, 56; XXVII, 9; XXVII, 35. Matthieu n'introduit aucune de ces citations par le verbe προλέγειν, employé par Josèphe quand il se réfère à des prédictions. (Fl. Jos., *Antiq. Jud.*, lib. I, cap. I, § 1.)

(2) Ainsi qu'on le voit par ma traduction et par les remarques dont je l'accompagne, les mots *καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν* (verset 25) me paraissent être une parenthèse qui oblige, pour avoir le vrai sens, à rejoindre ainsi l'un à l'autre les deux membres de phrase qu'elle sépare : Καὶ παρέλαβε τὴν γυναῖκα αὐτοῦ..... ἕως οὗ ἔτεκε

Même après l'avoir accueillie, ses doutes auraient pu renaître, si sa confiance dans les paroles de l'ange s'était affaiblie, et il aurait pu en revenir à son dessein abandonné; mais après la délivrance de Marie, après que Joseph a lui-même donné au premier-né de celle qu'il a tout récemment accueillie pour son épouse, le nom qu'il doit porter, rien de pareil ne peut plus avoir lieu à cause de la grossesse qui l'avait troublé. Matthieu marque par ἕως οὗ le moment important jusqu'auquel il était nécessaire de savoir que Joseph persista dans la résolution nouvelle qu'il avait prise : ce terme une fois passé, le reste devait suivre : il couvrira Marie de sa protection et de son respect, et il en agira avec l'enfant comme s'il était son père.

Jésus ne pouvait, d'après cela, être considéré que comme le fils de Joseph. La révélation qui avait déterminé la conduite de celui-ci devait, vu sa nature, être tenue secrète par les deux époux. Le peuple, à cette époque, n'y aurait sans doute pas cru, et la réputation de Marie aurait été atteinte par suite même d'explications trop inconsidérément données. Le songe ne pouvant être une preuve suffisante que pour celui à qui il avait été envoyé, la discrétion à cet égard devenait obligatoire : il est donc probable

τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον : *et il prit avec lui son épouse..... jusqu'à ce qu'elle enfanta son fils premier-né* (versets 24, 25.)— Le verbe παρέλαβε, *prit avec lui*, met sur la voie d'un changement de séjour à cette époque, comme celui dont Luc (I, 26, 27; II, 6-7) fait mention. Le mot παραλαμβάνειν est employé plusieurs fois par Matthieu dans un sens analogue. (Voir II, 13, 14, 20, 21, etc.)

qu'on ne fut instruit généralement de ce qu'il y avait eu de surnaturel dans la naissance de Jésus, que quand le miracle de sa résurrection, certifié par de nombreux témoins (1 Corinthiens, XV, 4-8), eut mis les disciples en état d'ajouter foi aussi à ce miracle antérieur. Avant cela, il ne dut pas même en être question : on savait quelle avait été, depuis sa venue au monde, la position de Jésus dans la famille de Joseph; toute autre information devait par conséquent paraître superflue, et n'était pas demandée.

II, 1. Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως, ἰδού, μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσολυμα λέγοντες·	II, 1. Jésus donc étant né à Bethléhem de Juda aux jours du roi Hérode, voici que des mages d'Orienl arrivèrent à Jérusalem disanl :
2. Ποῦ ἔστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; εἴδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ, καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ.	2. Où est le roi des Juifs qui est né? car nous avons vu son étoile en Orient, et nous sommes venus l'adorer.

Matthieu n'a pas prétendu écrire une histoire de Jésus pour les Juifs de la Palestine. Lorsqu'il écrivait son Évangile, cette histoire leur était bien connue, la vie de Jésus s'étant passée au milieu d'eux. Ce qu'il s'est proposé, c'est d'une part de montrer, à l'aide de fragments choisis et rapprochés tout exprès dans ce but, sous l'influence de quelles circonstances et par le développement de quelles espérances, l'idée que la royauté du Messie devait être une royauté temporelle, s'était fortifiée au sein de sa nation; et d'autre

part de discréditer cette idée, en lui opposant celle d'une royauté spirituelle et de ce royaume des cieux que Jésus annonçait.

Partons de cette donnée dans l'étude que nous allons faire.

Rien n'avait dû encourager davantage l'erreur et les passions populaires que Matthieu voulait combattre, que le voyage de ces mages d'Orient, qui, dans les derniers temps du règne d'Hérode, étaient arrivés à Jérusalem demandant à voir le roi des Juifs qui était né, disaient-ils, et alléguant à son sujet, comme un signe du ciel, une étoile nouvellement apparue. Si l'on en ressentit alors plus de crainte que de joie (II, 3), le contraire dut avoir lieu à l'époque où Jésus commença à se montrer en public. Le souvenir rappelé ici, quoique déjà ancien, ne pouvait s'être effacé, et les patriotes juifs, qui attendaient de l'Oint ou du Christ le rétablissement du royaume d'Israël, ne manquèrent certainement pas de le faire valoir. Joint à la fausse généalogie, il fait voir sur quoi leurs illusions reposaient. C'est précisément pour cela que Matthieu l'a recueilli.

Les mages, s'étant mis en route pour venir adorer le roi des Juifs, savaient, avant leur départ d'Orient, qu'il était né. Mais comment l'ont-ils appris? Ils disent seulement qu'ils ont vu son étoile, ce qui n'est pas la même chose que s'ils avaient dit que l'observation de cette étoile, d'après les principes de leur art, le leur a fait découvrir. Et d'ailleurs, l'eussent-ils clairement affirmé, personne ne le leur accorderait aujourd'hui,

l'astrologie, l'un des principaux objets de leur étude, n'étant plus considérée que comme un art chimérique. L'interprétation la plus généralement admise de nos jours est que Dieu a accordé aux mages une révélation qui leur a persuadé et qui les a mis en droit de proclamer que telle était la signification de la nouvelle étoile. Mais s'il en avait été vraiment ainsi, n'aurait-ce pas été, en apparence du moins, une confirmation donnée par Dieu même à cette fausse science, source de tant de superstitions pendant de longs siècles? L'objection est certainement grave; personne néanmoins ne songeait à l'élever dans un temps où la croyance à l'astrologie était aussi répandue qu'elle est discréditée maintenant, et c'est grâce à cette croyance, sans aucun doute, que le peuple d'abord, et à sa suite les commentateurs, en sont venus autrefois à transformer en présage le phénomène qui nous occupe (1).

Ce merveilleux, une fois admis, a dû influer sur le classement des faits relatifs à l'enfance de Jésus, rapportés soit par Matthieu soit par Luc, et qui ne sont pas les mêmes chez ces deux évangélistes. En effet, plus on se représentait la visite des mages rapprochée

(1) On en trouve encore des traces dans ces remarques de Calvin : « Veu que c'est une chose certaine que l'Astrologie ne passe « point outre la speculation des choses naturelles, ces sages ne « pouvoyent par iceile, sans autre aide, parvenir jusques à Christ : « il a donc falu qu'ils ayent eu une revelation secrete de l'Esprit. « Toutesfois je ne nie pas qu'ils n'ayent peu estre aucunement aidez « par quelques principes de l'art : mais je di qu'ils n'eussent peu « suffire et n'eussent de rien servi à cela, s'il n'y eust eu quant et « quant quelque revelation nouvelle et extraordinaire. » (J. Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament*. Tome Ier, page 74.)

de la naissance de Jésus, plus il devenait impossible que les mages eussent connu cette naissance avant de quitter l'Orient, et par conséquent aussi, plus on pouvait attribuer la valeur d'un pronostic à l'apparition de l'étoile. L'imagination populaire n'y a pas manqué : elle a fait arriver les mages à Bethléhem en quelque sorte sur les pas des bergers, de manière à faire du message apporté d'Orient sur la foi de l'étoile, la confirmation presque immédiate du message accompli par des anges, le jour même de la naissance de Jésus. (Luc, II, 11.) La science s'est aventurée à son tour dans cette voie hérissée de difficultés. Ce n'est pas la seule voie cependant qu'on peut suivre, et il vaudrait la peine d'essayer d'une autre, si l'on échappait ainsi à l'obligation de pactiser avec l'astrologie pour expliquer le voyage des mages.

Dans le nouvel enchaînement des faits que je propose, la visite des bergers et la circoncision de l'enfant appartiennent seules à l'époque antérieure au voyage que les parents de Jésus firent à Jérusalem, pour le présenter au Seigneur, selon la loi, après les jours de la purification de Marie. (Luc, II, 22-38.) De Jérusalem, ils retournèrent en Galilée, à Nazareth leur ville (1), comme Luc le remarque expressément (II, 39). C'est là que Joseph avait pris sa femme avec lui pour la mener à Bethléhem, où elle mit au monde son fils premier-né. Après leur départ précipité, ce retour

(1) La distance entre Jérusalem et Nazareth est d'environ vingt-cinq lieues.

momentané, avant qu'ils ne fixassent leur demeure permanente dans la ville de David, pouvait être nécessaire à divers égards. En tout cas, rien n'était plus propre à mettre Marie à l'abri de tout soupçon injurieux, que cette arrivée en famille à Nazareth à la suite de ses relevailles. Nous ne savons, du reste, ni de quelle durée a été leur absence de Bethléhem, ni depuis combien de temps ils y étaient revenus à l'époque de la visite des mages. Voyons ce qui a pu, en la plaçant à ce moment, déterminer ceux-ci à se mettre en chemin.

Un peu moins de deux ans auparavant, une étoile nouvelle leur était apparue dans leur pays (II, 2, 16). Ajoutons, pour réunir ici tout ce qu'on peut savoir de cette étoile par le récit de Matthieu, qu'ils ont cessé ensuite, pendant un certain temps, de la voir, mais qu'à leur grande joie, en allant de Jérusalem à Bethléhem, ils la revirent tout à coup s'avançant devant eux, jusqu'à ce que, parvenue au-dessus du lieu où était l'enfant Jésus, elle s'y arrêta, tout comme ils s'arrêtèrent eux-mêmes.

Calvin, considérant qu'il n'était pas « selon l'ordre « de nature qu'une estoille fust cachée pour quelque « temps, et puis qu'elle veinst soudain à monstrer sa « clarté, » a conclu de ces détails que l'étoile des mages n'était pas une étoile naturelle (1). Aujour-

(1) Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament*. Tome I[er], page 74.—Si l'on veut connaître toute la pensée de Calvin sur ce sujet, il faut lire son *Advertissement contre l'astrologie qu'on ap-*

d'hui il n'aurait plus eu de motifs pour le faire. Grâce à des observations poursuivies pendant deux siècles et demi, il est certain maintenant qu'il y a des étoiles régulièrement soumises à des alternatives de ce genre, et qui, au terme de périodes dont on a pu préciser la durée, après avoir brillé d'un vif éclat, s'éteignent complétement, réalisant ainsi une suite d'apparitions et de disparitions, qui se succèdent continuellement, dans un espace de temps assez court pour qu'on ait pu les constater souvent (1). Nous n'avons pas à nous

pelle judiciaire. Il y fait bonne guerre à cette « superstition diabolique, » comme il la nomme; mais, outre ses réserves expresses relativement à l'étoile des mages, qui était, dit-il, « par-dessus nature, et par conséquent par-dessus l'art d'astrologie, » il en fait aussi pour les *éclipses miraculeuses*, « ne niant point qu'il n'y ait signification, » et pour les comètes, sur lesquelles il s'exprime ainsi : « Il en est quasi autant des comettes, combien que non pas du tout. Tant y a, que ce sont inflammations qui se procreent, non point à terme prefix, ains selon qu'il plaist à Dieu. En cela desja on voit combien les comettes different des estoilles : veu qu'elles se procreent de causes survenantes. Et neantmoins je n'accorde pas que leurs predictions soyent certaines, comme aussi l'experience le monstre. Car si une comette est apparue, et que tantost après un prince meure : on dira qu'elle l'est venue adjourner. S'il ne s'ensuit nulle mort notable, on la laisse passer sans mot dire. Cependant je ne nie pas, lors que Dieu veut estendre sa main pour faire quelque jugement digne de memoire au monde, qu'il ne nous advertisse quelques fois par les comettes : mais cela ne sert de rien, pour attacher les hommes et leur condition à une influence perpetuelle du ciel. » (*Recueil des opuscules de M. Jean Calvin.* In-folio. Genève, 1566. Pages 1131-1133.) On voit par cette citation, que, quelque opposé que Calvin ait été à l'astrologie judiciaire, il a retenu assez des idées de son temps sur la signification des comètes pour que cette croyance ait dû influer sur l'idée qu'il s'est faite de l'étoile des mages.

(1) F. Arago, *Astronomie populaire.* Tome Ier, pages 386-409.

occuper des explications qu'on a données de ces changements périodiques; le fait seul nous importe, et les catalogues qu'on a commencé à dresser des étoiles qui les subissent, le mettent hors de doute. Il n'est pas moins bien établi, que des étoiles, autrefois cataloguées, et dont quelques-unes ont été observées encore de notre temps, ont complétement disparu (1), et que les historiens et les astronomes font mention d'autres étoiles (on les a nommées *nouvelles* ou *temporaires*) « qui se sont montrées presque subitement « avec un certain éclat, ont disparu ensuite graduel- « lement, et no se sont pas remontrées depuis (2). » On a dit des premières, dans la prévision de leur réapparition possible, « que plusieurs de ces étoiles « seront peut-être classées un jour parmi les étoiles « périodiques (3); » et pour ce qui est des secondes, on n'a pas craint d'étendre jusqu'à elles l'une des explications données des changements réguliers et rapides qu'offrent les étoiles périodiques, de manière à faire dépendre d'une même cause les changements des étoiles périodiques et les apparitions d'étoiles nouvelles (4). Que cette cause soit ou ne soit pas la

— Livre IX, chap. xv à xxvi : *Étoiles changeantes ou périodiques.*

(1) F. Arago, *Astron. popul.* Tome Ier, p. 378.—Livre IX, chap. x.

(2) *Ibid.* Tome Ier, page 440. — Livre IX, chap. xxvii.

(3) *Ibid.* Tome Ier, page 402. — Livre IX, chap. xxii.

(4) *Ibid.* Tome Ier, page 423. — Livre IX, chap. xxxi. — L'explication dont il s'agit ici consiste à supposer que les étoiles changeantes ne sont pas également lumineuses dans toute l'étendue de leur surface, et que leur augmentation d'éclat et leur obscurcissement successifs sont les résultats d'un mouvement de rota-

véritable, le phénomène lui-même ne saurait être nié. Il s'est répété assez souvent pour que les étoiles nouvelles ou temporaires occupent aujourd'hui une place à part dans les traités d'astronomie (1), et pour qu'on ne soit plus obligé de voir en celle des mages autre chose qu'une étoile de cette catégorie. Sa disparition pendant quelque temps, sa réapparition ensuite avant de disparaître tout à fait, ne peuvent pas non plus s'imposer comme des circonstances nécessairement surnaturelles, depuis qu'il est devenu constant que les étoiles périodiques éprouvent des changements semblables, et aussi depuis que, pour l'étoile nouvelle apparue en 1670, il s'en est produit de pareils avant sa disparition définitive (2).

tion régulier et continuel sur elles-mêmes. (Voir tome Ier, page 402 : livre IX, chap. XXIII.)

(1) Les chapitres XXVII à XXXI de l'*Astronomie populaire* d'Arago sont relatifs aux *Étoiles nouvelles ou temporaires*.

(2) « En 1670, le Père Anthelme aperçut dans la tête du Renard, « assez près de β du Cygne, une étoile nouvelle, laquelle, circon- « stance singulière, parut s'éteindre et ensuite se ranimer plusieurs « fois avant de disparaître entièrement. Depuis cette époque, on « n'en a aperçu aucune trace. » (F. ARAGO, *Astronomie populaire*. Tome Ier, page 415 : livre IX, chap. XXX.)

— « Nous citerons entre autres l'étoile de troisième grandeur « découverte en 1670 par Anthelme, dans la tête du Cygne, étoile « qui, après être devenue complétement invisible, a reparu, et après « avoir subi une ou deux surprenantes variations de lumière, pen- « dant deux ans, a fini par s'éteindre tout à fait pour ne plus se « montrer. » (SIR JOHN HERSCHEL, *Traité d'Astronomie*. Traduction de PEYROT, page 198.)

La différence de désignation dans ces deux citations n'est qu'apparente, ainsi que cela résulte de celle de Delambre : « L'étoile pla- « cée sous la tête du Cygne, ou plutôt à l'oreille gauche du Re- « nard... » (*Histoire de l'Astronomie moderne*, tome II, page 483.)

Les étoiles temporaires dont le souvenir s'est conservé, n'ont pas toutes été observées avec le même soin. Aussi ne sait-on que de quelques-unes seulement, quelle a été la durée de leur apparition. La célèbre étoile de 1572 dans Cassiopée, minutieusement décrite par Tycho-Brahé, fut visible pendant dix-sept mois. L'étoile de 1604 dans le Serpentaire, observée par un très grand nombre d'astronomes et dont l'histoire a été écrite par Keppler (1), s'est montrée pendant treize mois environ. L'étoile de 1670, découverte dans le Cygne par le Père Anthelme, n'a cessé définitivement de paraître qu'au bout de deux ans. La durée de la visibilité de l'étoile des mages, comparée avec celle des autres étoiles temporaires décrites, n'a donc rien d'exceptionnel. Si elle s'est montrée, comme elles, tout à coup et a brillé dès le premier moment de son plus grand éclat, il est tout simple que ces hommes, voués en leur double qualité d'astronomes et d'astrologues à l'étude du ciel, l'aient remarquée aussitôt (2),

(1) *De stella nova in pede Serpentarii*. Pragæ, 1606. — Voir aussi dans les *Opere di Galileo Galilei*, édition de Florence, tome V, partie II (1853), pages 391-398, le morceau intitulé : *Framenti di tre lezioni di Galileo interno la stella nuova del* 1604 ; tome VI, pages 26-28, sa lettre sur le même sujet, *ad anonimo;* et tome III, page 295, cette observation de l'astronome La Galla : « Stellam enim, novissime in Sagittario ortam, omnes vidimus, non « modo Philosophiæ aut Mathematicæ studiosi, verum etiam gre« garii et vulgares, neque cuiquam indocto vel docto aliud visa est « quam stella octavi orbis. »

(2) On pourra peut-être, après avoir lu ce que Tycho-Brahé raconte de l'apparition de l'étoile nouvelle de 1572, se faire une idée de l'attention que dut immédiatement exciter en Orient l'apparition de celle des mages. M. Arago emprunte ce récit (tome Ier, pages 411

et qu'elle soit devenue pour eux l'objet des plus vives préoccupations.

à 113 de son *Astronomie populaire*) au tome III du *Cosmos* de M. de Humboldt :

« Lorsque je quittai l'Allemagne pour retourner dans les îles Danoises, je m'arrêtai dans l'ancien cloître admirablement situé d'Herritzwaldt, appartenant à mon oncle Sténon Bille, et j'y pris l'habitude de rester dans mon laboratoire de chimie jusqu'à la nuit tombante. Un soir que je considérais, comme à l'ordinaire, la voûte céleste dont l'aspect m'est si familier, je vis avec un étonnement indicible, près du Zénith, dans Cassiopée, une étoile radieuse d'une grandeur extraordinaire. Frappé de surprise, je ne savais si j'en devais croire mes yeux. Pour me convaincre qu'il n'y avait point d'illusion et pour recueillir le témoignage d'autres personnes, je fis sortir les ouvriers occupés dans mon laboratoire, et je leur demandai, ainsi qu'à tous les passants, s'ils voyaient comme moi l'étoile qui venait d'apparaître tout à coup. J'appris plus tard qu'en Allemagne, des voituriers et d'autres gens du peuple avaient prévenu les astronomes d'une grande apparition dans le ciel, ce qui a fourni l'occasion de renouveler les railleries accoutumées contre les hommes de science.

« L'étoile nouvelle était dépourvue de queue ; aucune nébulosité ne l'entourait ; elle ressemblait de tous points aux autres étoiles ; seulement elle scintillait encore plus que les étoiles de première grandeur. Son éclat surpassait celui de Sirius, de la Lyre et de Jupiter. On ne pouvait le comparer qu'à celui de Vénus quand elle est le plus près possible de la Terre. (Alors un quart de sa surface est éclairé pour nous.) Des personnes pourvues d'une bonne vue pouvaient distinguer cette étoile pendant le jour, même en plein midi, quand le ciel était pur. La nuit, par un ciel couvert, lorsque toutes les autres étoiles étaient voilées, l'étoile nouvelle resta plusieurs fois visible à travers des nuages assez épais... A partir du mois de décembre 1572, son éclat commença à diminuer ; elle était alors égale à Jupiter... Le passage de la cinquième à la sixième grandeur eut lieu de décembre 1573 à février 1574. Le mois suivant, l'étoile nouvelle disparut, sans laisser de trace visible à la simple vue, après avoir brillé dix-sept mois. »

Cette étoile nouvelle de 1572 n'est pas le plus ancien phénomène de ce genre constaté par la science : « Nous pouvons citer,

D'après les principes de leur art, cette étoile devait être à leurs yeux le présage de quelque événement important; mais quoiqu'elle eût brillé au ciel et peut-être cessé déjà de s'y montrer, ils n'avaient pu découvrir encore ce qu'elle annonçait. Alors arrive à quelqu'un des Juifs établis à Babylone la nouvelle de ce qui s'est passé tout récemment dans le temple de Jérusalem. Si l'on avait eu de fortes raisons pour ne pas en faire bruit dans les états d'Hérode, et pour ne s'en entretenir en la ville sainte que dans le cercle étroit de ceux qui attendaient la délivrance d'Israël (Luc, II, 38), on devait mettre d'autant plus d'empressement, le pouvant sans danger, à faire savoir aux frères des contrées lointaines les espérances que les paroles du vieux Siméon avaient éveillées dans le cœur des Israélites fidèles. Le Saint-Esprit l'avait averti qu'il ne mourrait point qu'il n'eût vu l'Oint du Seigneur: eh bien, au moment où l'on présentait au Seigneur le fils de Marie, le vieillard était venu au temple, il avait pris l'enfant dans ses bras, et il avait béni Dieu de ce qu'il pouvait maintenant s'en aller en paix, la promesse qui lui avait été faite étant accomplie depuis que ses yeux avaient vu cet enfant. (Luc, II, 25-32.) L'Oint était donc né, au dire

« entre autres, dit M. Ch. Delaunay, l'étoile qui se montra subitement dans le ciel en 125 avant Jésus-Christ, et qui, ayant fixé « l'attention d'Hipparque, fut la cause qu'il entreprit son catalogue « d'étoiles; une étoile qui parut en l'an 389, près de α de l'Aigle, « qui eut, pendant trois semaines, un éclat pareil à celui de Vénus, et « qui disparut ensuite entièrement, etc. » (Ch. Delaunay, *Cours élémentaire d'Astronomie.* Troisième édition. Paris, 1860. Page 614.)

de Siméon; il l'avait reconnu en Jésus, et salué comme la lumière des Gentils et la gloire d'Israël. En ce temps-là, les communications entre l'Orient et la Palestine étaient si fréquentes, surtout en raison des observances religieuses auxquelles les Juifs étaient astreints, qu'Hérode avait jugé nécessaire de prendre des mesures pour protéger, dans leur voyage à travers la Traconite, ceux qui se rendaient « de Baby- « lone à Jérusalem pour y sacrifier (1). » Il suffisait du retour en Orient de quelques-uns de ces hommes pieux, pour qu'on y fût informé dans les colonies juives de l'événement célébré en termes si magnifiques par le prophète, et il était bien facile ensuite que les mages en fussent instruits à leur tour.

Nous savons déjà quelles étaient alors leurs recherches. Ils se demandaient ce que l'étoile apparue avait dû présager, et voilà qu'on apprend de Jérusalem que le grand roi attendu des Juifs est né. Tout l'Orient l'attendait avec eux (2), se souvenant peut-être que Daniel, ce chef des mages de Babylone dans les temps anciens (Daniel, IV, 1), en avait parlé dans son livre comme de l'Oint et du Conducteur (Daniel, IX, 25, 26) : comment donc, avec leur fausse science et sous l'empire des préjugés dont ils étaient imbus, auraient-ils

(1) ... καὶ Ἰουδαίων τοῖς ἐκ Βαβυλῶνος ἀφικνουμένοις διὰ θυσίας ἐπὶ Ἱεροσολύμων, τοῦ μὴ λῃστείαις ὑπὸ τῶν Τραχωνιτῶν κακουργεῖσθαι. (Flav. Josephi *Antiquitates Judaicæ*, lib. XVII, cap. II, § 2.)

(2) Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio esse in fatis, ut eo tempore Judæa profecti rerum potirentur. (Sueton., *Vespas.*, 4.)

pu douter, après avoir reçu une telle nouvelle, que l'étoile qu'ils avaient vue ne fût *son étoile?*

Une fois convaincus que telle était la signification de ce signe du ciel, ils ont voulu rendre hommage au nouveau roi. C'est cette conviction qu'ils allèguent comme la raison de leur voyage, en arrivant à Jérusalem, et c'est ce dessein qu'ils annoncent, lorsqu'ils disent : *Nous sommes venus l'adorer* (1). Quant à la naissance même à laquelle ils sont persuadés que cet astre a présidé, ils la croient généralement connue, et ils s'imaginent si peu avoir mission de l'apprendre à personne, qu'au lieu de remplir un message, ils questionnent : *Où est le roi des Juifs qui est né?* Où est-il? voilà ce qu'ils veulent qu'on leur dise. Mais qui jamais a pensé que pour annoncer un événement important, il n'avait rien autre à faire que d'interroger sur l'un de ses détails? Puisque cependant les mages n'ont pas fait autre chose, il en résulte qu'ils n'ont pas cru être des hérauts divinement chargés de proclamer en Judée la naissance de l'Oint (2).

(1) « *Adorer*, suivant l'Académie, signifie aussi : Rendre des respects extraordinaires en se prosternant. *La reine Esther adora* « *le roi Assuérus. Les rois de Perse se faisaient adorer.* » — C'est en ce sens que Calvin entend l'adoration des Mages : « Ils ne « venoyent point pour faire à Christ hommage de service divin « tel que merite le Fils de Dieu : seulement ils le vouloyent saluer « et luy faire la reverence comme à un Roy tres excellent, selon la « coustume de leur pays. » (CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, tome Ier, page 74.) Προσκυνεῖν est employé par les Septante dans cette signification : Genèse, XXIII, 7, 12; Daniel, II, 46; et par Flavius Josèphe : *Ant. Jud.*, lib. VI, cap. XIII, § 4.

(2) Voici l'interprétation tout opposée de Calvin : « Ce que l'es-

II, 3. Ἀκούσας δὲ Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς ἐταράχθη, καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ.

II, 3. Or le roi Hérode, ayant ouï cela, fut troublé, et tout Jérusalem avec lui.

Pour bien comprendre l'effet produit à Jérusalem par la question des mages, il faut se rappeler quel était alors l'état des Juifs et par quels événements il avait été préparé. Ces souvenirs seront d'autant plus à leur place en tête de cet Évangile, qu'ils peuvent en faciliter l'intelligence générale.

Pendant les deux siècles qui s'écoulèrent entre la fin de la captivité de Babylone et l'envahissement de l'Asie par Alexandre le Grand, les Juifs, protégés par les rois de Perse auxquels ils étaient soumis, avaient joui d'une paix prolongée; mais sous les successeurs d'Alexandre, après avoir eu à souffrir plusieurs fois de la rivalité entre les rois d'Égypte et les rois de Syrie, ils finirent par tomber entièrement dans la dépendance de ces derniers. Antiochus Épiphane ne ruina pas seulement Jérusalem, il profana le temple, abolit les sacrifices, et voulut remplacer le culte de l'Éternel par celui des idoles. Ce fut le motif déterminant de la révolte dont les Maccabées furent les chefs, et qui aboutit, après une longue lutte, à la délivrance des Juifs de la nouvelle servitude où ils étaient tombés et à l'établissement du pouvoir dans la famille de leurs libérateurs. En attribuant cent vingt-six ans

« toille est apparue, a esté afin de tirer les sages jusques en Judée, « et que là ils fussent comme hérauts pour porter les nouvelles du « nouveau Roy. » (*Commentaires sur le Nouveau Testament*, tome Ier, page 74.)

au règne de la dynastie asmonéenne, Flavius Josèphe le fait commencer du jour où le pouvoir de Judas Maccabée fut affermi par la conclusion de la paix avec Antiochus Eupator, et finir à la mort d'Antigone (1). Quoique déjà confié à plusieurs membres de cette puissante famille, le pouvoir n'y fut rendu héréditaire qu'à partir de Simon Maccabée, auquel les Juifs attribuèrent par une décision solennelle l'autorité souveraine et la souveraine sacrificature, avec cette clause restrictive très digne d'attention : qu'il en serait ainsi « jusqu'au temps où s'élèverait un prophète fidèle (2). » C'était à la fois fixer une limite et exprimer une espérance. Mais ce ne fut pas un prophète, ce fut l'Iduméen Hérode qui mit fin à la puissance de ces princes asmonéens, dont les derniers avaient pris le titre de rois, quoique appartenant à la tribu sacerdotale et par conséquent étrangers à la maison de David.

Les Iduméens, assujettis alors aux Juifs depuis moins d'un siècle, avaient embrassé leur religion et ne formaient plus qu'un même peuple avec eux ; mais différents d'origine, ayant une autre histoire et d'autres traditions, il était impossible qu'ils eussent le même esprit : on ne les considérait donc que comme des demi-Juifs, et on les désignait quelquefois par ce

(1) ... παύεται δὲ οὕτως ἡ τοῦ Ἀσαμωναίου ἀρχὴ μετὰ ἔτη ἑκατὸν καὶ εἴκοσι ἕξ. (Fl. Jos., *Antiq. Jud.*, lib. XIV, cap. xvi, § 4.)

(2) ... τοῦ εἶναι Σίμωνα ἡγούμενον καὶ ἀρχιερέα εἰς τὸν αἰῶνα ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν. (Maccabæorum I, cap. XIV, v. 41.)

nom (1). Hérode était petit-fils d'Antipas, qui avait été gouverneur de toute l'Idumée, et fils d'Antipater, qui, dans les longues querelles pour le trône de Judée entre les fils du feu roi Alexandre, avait pris parti pour Hircan contre Aristobule, et tout en restant fidèle à ce prince, était parvenu, grâce à l'appui des Romains auxquels il avait rendu des services importants, à un pouvoir si grand que les Juifs l'honoraient autant que s'il avait été roi. Très jeune encore, Hérode fut nommé gouverneur de la Galilée. Irrité de ce qu'on lui demandait compte de certains abus d'autorité, il abandonna ce poste, se fit donner par les Romains le gouvernement de la Cœlésyrie, y leva une armée et ne se laissa détourner qu'à grand'peine par les représentations de son père, d'entrer en Judée pour y tirer vengeance de l'injure qu'il prétendait avoir reçue.

Plus tard, en partie par son ascendant sur le vieil Hircan, en partie par l'effroi qu'il lui inspirait, Hérode, pour se rapprocher du trône, fit consentir ce prince à ses fiançailles avec Marianne sa petite-fille. Le dernier fils d'Aristobule, Antigone, disputait alors la couronne à son oncle. Hircan lui opposa Hérode; mais Antigone ayant invoqué et obtenu le secours des Parthes, maîtres de la Syrie à la suite de succès remportés sur les Romains, Hircan fut fait prisonnier et Hérode obligé de fuir. Le parti que celui-ci sut tirer de ce revers mit le comble à sa fortune. Comprenant

(1) ... τε ὄντι καὶ Ἰδουμαίῳ, τουτέστιν ἡμιϊουδαίῳ. (Fl. Jos., *Ant. Jud.*, lib. XIV, cap. xv, § 2.)

fort bien qu'en s'appuyant sur les Parthes, Antigone s'était attiré à jamais l'inimitié des Romains, il se rendit en toute hâte à Rome, où Antoine et Auguste le secondèrent si bien que, sept jours après son arrivée, il fut reconnu roi de Judée par un décret du sénat, qui fut déposé au Capitole (1).

Malgré ce décret et le bon accueil qu'Hérode reçut en Galilée, il ne parvint qu'après trois ans de guerre civile et avec l'assistance des légions de Sosius à s'emparer de Jérusalem et à réduire entièrement le pays dont la royauté lui avait été décernée ; de là les deux manières de compter les années de son règne, l'une depuis son élection, l'autre depuis le renversement définitif et la mort d'Antigone. La première devait être celle d'Hérode lui-même, puisqu'il est dit de lui « qu'il fondait son droit sur les décisions du Sénat « par lesquelles il avait été déclaré roi (2). » Rome était alors et demeura toujours à ses yeux son point d'appui le plus assuré. Après la bataille d'Actium, qui fut la ruine d'Antoine, il pria une seconde fois Auguste de lui accorder la couronne, comme si, avant

(1) Pour les rapports antérieurs des Juifs avec les Romains, voir les traités d'alliance conclus avec eux par les premiers Maccabées (1 Mac. VIII; XII, 1, 3; XIV, 24-26); et plus tard, l'intervention des généraux romains dans les dissensions intestines, la prise du temple de Jérusalem par Pompée, la captivité à Rome d'Aristobule et de sa famille, leur mise en liberté par César, etc., etc. (Fl. Jos., *Bell. Jud.*, lib. I, cap. VII et IX.) Tous ces faits ont contribué à rendre l'influence romaine prépondérante en Judée.

(2) ... αὐτὸς μὲν πεποιθὼς τοῖς τῆς συγκλήτου δόγμασι, δι' ὧν βασιλεὺς ἀπεδέδεικτο... (Fl. Jos., *Bell. Jud.*, lib. I, cap. XVII, § 9.)

d'avoir été confirmé par lui, il ne se croyait plus roi. Cette reconnaissance spontanée de l'autorité de l'empereur valut, à plusieurs reprises, à Hérode l'adjonction de nouveaux districts à ses états ; mais elle le mettait entièrement dans la dépendance des Romains, et la nation, qui se sentait assujettie avec lui, supportait avec peine cet abaissement. Aussi les trente-sept années du règne de ce prince ne suffirent-elles pas pour accoutumer les Juifs à sa domination. Plus ils le haïssaient, plus il se défiait d'eux ; ce fut la cause de la plupart des crimes politiques et domestiques qui souillèrent sa vie, et de cette adulation, qui, en le faisant pactiser avec les coutumes et même avec les religions étrangères, dans le but de se fortifier contre ses sujets, le faisait considérer par beaucoup d'entre eux « comme n'étant leur roi que de nom, mais en « fait leur ennemi (1). » Après la découverte du projet formé par dix Juifs d'attenter en plein théâtre à sa vie, il fit des efforts inouïs pour gagner l'affection du peuple en réduisant les impôts et en pourvoyant habilement aux nécessités publiques ; mais il espérait si peu y réussir qu'il établissait en même temps dans tout le pays un vaste système d'espionnage et qu'il interdisait les réunions un peu nombreuses, de peur qu'on ne fût tenté de s'y occuper des affaires de l'État.

Si quelque chose avait été capable de réconcilier

(1) ... καὶ λόγῳ μὲν βασιλέα, τῷ δ' ἔργῳ πολέμιον... (Fl. Jos., *Antiq. Jud.*, lib. XV, cap. VIII, § 3.)

d'une manière durable ses sujets avec lui, c'eût été sans doute la reconstruction du temple de Jérusalem, dont Hérode conçut le dessein en la dix-huitième année de son règne, et qu'il lui fallut huit ans pour accomplir. Les Juifs célébrèrent en effet pendant quelque temps ses louanges; mais quand, au mépris de la loi de Moïse, il fit vendre comme esclaves hors du pays ceux qui étaient reconnus coupables de certaines fautes, ils ne voulurent plus voir en lui qu'un tyran. La reconstruction de leur temple ne pouvait d'ailleurs avoir aucune signification religieuse à leurs yeux, le roi, comme s'il avait voulu tenir la balance égale entre les diverses croyances de ses sujets, élevant en d'autres villes des statues et des autels à Rome, à Auguste et aux principaux dieux du paganisme, édifiant un temple à Sébaste, l'ancienne Samarie, et restaurant à grands frais celui d'Apollon Pythien à Rhodes. Sans doute, lors de la dédicace du nouveau temple des Juifs, il avait pris part magnifiquement à leurs sacrifices; mais quelle idée de piété aurait-on pu y attacher, alors qu'on le voyait pourvoir de même, avec une libéralité extraordinaire et au moyen d'une fondation permanente, aux sacrifices païens qui se célébraient aux jeux olympiques?

Au reste, ce sont les dernières rigueurs d'Hérode, au sein de sa propre famille, qui le perdirent le plus dans l'esprit de son peuple. Quel spectacle, en effet, que celui donné par ce roi, déjà responsable de la mort d'Antigone, de celles d'Hircan, de Marianne sa femme, d'Alexandra sa belle-mère, et de tant d'autres

morts! Il avait fait élever à Rome Alexandre et Aristobule, les deux fils qu'il avait eus de Marianne. Quand ils furent de retour en Judée, poursuivi par la pensée qu'ils étaient résolus à venger leur mère, il accueillit toutes les dénonciations intéressées qui les lui représentaient comme en voulant à son trône et à sa vie ; puis, les accusant par deux fois devant Auguste, il ne se donna aucun repos qu'il n'eût obtenu de l'empereur l'autorisation de les poursuivre comme parricides devant une assemblée convoquée à Bérite et composée de gouverneurs romains et de personnes considérables des provinces voisines; après quoi, ne tenant compte ni des conseils ni des prières qu'on lui fit entendre, il n'hésita pas à les faire mourir.

Ce sinistre événement venait à peine d'avoir lieu, quand les mages arrivèrent à Jérusalem. La Judée devait donc être sous l'impression d'horreur et de terreur produite par l'action de ce père qui faisait mourir ses enfants, quoiqu'il n'eût pu les convaincre d'aucune entreprise contre lui. Ce crime, précédé et suivi de tant d'autres exécutions à mort, faisait assez voir qu'Hérode croyait ne devoir épargner personne, quand il s'agissait pour lui de mettre son autorité hors de péril. Il s'abandonnait à ses emportements avec la même facilité qu'à ses défiances, et bien qu'il se repentît promptement du mal qu'il avait fait en cédant trop vite à des soupçons dénués de fondement, il n'en continuait pas moins à se montrer tout aussi injuste, aussi souvent que de nouvelles appréhensions venaient l'obséder. Si tels étaient les effets des trou-

bles d'Hérode, comment, lorsque Hérode était troublé, Jérusalem ne l'aurait-elle pas été avec lui?

Quant à la nouvelle agitation de l'esprit du roi, on se l'explique sans peine. La mort de ses deux fils n'avait mis fin autour de lui ni aux intrigues de cour ni aux haines domestiques; le peuple était mécontent et inquiet, et Hérode, comme pour le mieux contenir et s'assurer au besoin contre lui la protection des Romains, venait de réclamer de tous ses sujets un nouveau serment de fidélité à sa personne et à celle de l'empereur. Six mille pharisiens avaient refusé de le prêter, affirmant que la volonté de Dieu était d'ôter la couronne à Hérode et à ses descendants (1). C'était, il est vrai, dans un intérêt de parti qu'ils avaient parlé ainsi; mais leurs paroles n'en avaient pas moins dû émouvoir le peuple. Combien plus ne dut-il pas être ému de celles des mages, s'informant, comme si tout le monde devait être en état de leur répondre, du roi des Juifs qui était né! Hérode savait à quel point ce bruit, fondé ou non, correspondait aux croyances religieuses et aux espérances nationales des Juifs : il comprit le péril; nous allons voir ce qu'il se décida à faire pour le conjurer.

II, 4. Καὶ συναγαγὼν πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ, ἐπυνθάνετο παρ' αὐτῶν, ποῦ ὁ Χριστὸς γεννᾶται.

II, 4. Et ayant assemblé tous les archiprêtres et les scribes du peuple, il s'informa d'eux où l'Oint devait naître.

(1) ... προέλεγον, ὡς Ἡρώδῃ μὲν καταπαύσεως ἀρχῆς ὑπὸ θεοῦ ἐψηφισμένης αὐτῷ τε καὶ γένει τῷ ἀπ' αὐτοῦ... (Fl. Jos., *Antiq. Jud.*, lib. XVII, cap. II, § 4.)

5. Οἱ δὲ εἶπον αὐτῷ· Ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας· οὕτω γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου·

6. Καὶ σὺ Βηθλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου, τὸν Ἰσραήλ.

5. Et eux lui dirent : A Bethléhem de Juda ; car ainsi a-t-il été écrit par le prophète :

6. « Et toi Bethléhem, terre de « Juda, tu n'es nullement la moindre entre les capitaineries de « Juda ; car de toi sortira un conducteur, qui paîtra Israël, mon « peuple. »

Personne n'ayant répondu à la question des mages, Hérode, nous verrons bientôt dans quel but, se donne l'air de vouloir leur venir en aide. Ils sauront où chercher ce roi des Juifs qu'ils disent être né, si l'on peut leur apprendre où il doit naître. Hérode convoque donc tout exprès tous les archiprêtres et les scribes du peuple, les invitant à déclarer ce qu'ils en savent. Il n'aurait certes pu songer à les interroger sur ce point, ni supposer qu'ils se croiraient en état de le satisfaire, s'il n'avait été informé qu'une prophétie qu'on regardait comme indiquant le lieu de naissance de l'Oint était en grande vénération aux Israélites.

C'est sur elle, en effet, que les docteurs s'appuient dans leur réponse. En l'alléguant avec simplicité comme ne laissant subsister pour eux aucun doute sur la question qui leur était proposée, ces hommes courageux, dont quelques-uns ne pouvaient, en raison de leurs fonctions, ignorer ce qui s'était passé lors de la présentation de Jésus au temple (Luc, II, 22-39), faisaient entendre clairement à Hérode qu'ils se croyaient assurés que rien au monde, ni lui, ni sa famille, ni les Romains, ne pourrait mettre obstacle,

quand le temps en serait arrivé, à l'avénement de celui que la parole prophétique avait voulu les aider à reconnaître, en prenant soin de marquer le lieu où il devait naître, comme elle avait désigné autrefois Cyrus à leurs pères en le nommant à l'avance par son nom. La persistance des Juifs à attendre le rétablissement de leur indépendance nationale au moyen d'une restauration dynastique résultait clairement de la déclaration par laquelle l'assemblée, solennellement consultée par le vieux roi, osait donner aux espérances populaires, au milieu de la grande agitation de Jérusalem, une vie nouvelle et une voix. Hérode le comprit bien ainsi; sa conduite ultérieure nous le fera voir.

Le prophète Michée, dont les paroles sont rappelées ici, prophétisait sous les rois de Juda Jotham, Achaz et Ezéchias; il paraît les avoir prononcées pendant le règne du dernier de ces princes, sept cents ans environ avant le temps d'Hérode. Recherchons-en l'occasion, en les considérant dans leur rapport avec cette époque éloignée.

Après le règne impie d'Achaz, Ézéchias avait relevé le culte de l'Eternel; mais l'abaissement moral du peuple n'avait pas cessé pour cela. Michée lui déclarait en conséquence son crime et son péché (III, 8), et pour le tirer de la dangereuse sécurité à laquelle il le voyait s'abandonner, il lui dénonçait ouvertement les châtiments de l'Éternel : « Sion sera labou-
« rée comme un champ; Jérusalem sera réduite en
« monceaux, et la montagne du temple en une haute

« forêt (III, 12). Sois en travail et crie, fille de Sion, « comme celle qui enfante ; car tu sortiras bientôt de « la ville, et tu demeureras aux champs, et tu vien- « dras jusqu'à Babylone... (IV, 10). Assemble-toi « maintenant par troupes, fille de troupes ; on a mis « le siége contre nous ; on frappera le prince d'Israël « avec la verge sur la joue (V, 1). » C'est une succession d'afflictions et de douleurs qu'il leur prédit; elles s'ajouteront les unes aux autres pendant plusieurs règnes. Les Assyriens seront les auteurs des premières; les dernières viendront des Babyloniens, dont les relations avec les Juifs commencèrent sous Ézéchias. (Ésaïe, XXXIX.) Mais en même temps que Michée énumérait les maux qui devaient être le salaire de tant d'iniquités, il en prévoyait la fin, et il faisait entrevoir à son peuple les biens dont Dieu voulait encore le combler : Il est vrai que Jérusalem sera réduite en monceaux; mais ensuite « la parole de « l'Éternel sortira de Jérusalem (III, 2). » La fille de Sion viendra captive à Babylone ; mais « c'est là que « l'Éternel la rachètera des mains de ses ennemis « (IV, 10). » On frappera le prince d'Israël avec la verge sur la joue ; et toutefois, après cela, Bethléhem, d'où est sorti David, donnera un nouveau chef à Israël. (V, 2.)

Ces promesses de relèvement après les menaces de ruine avaient empêché les Juifs, au temps de la captivité, de désespérer de leur avenir. Et en effet, conformément à la prophétie, ils étaient revenus de Babylone, et les édits anciens ayant été révoqués, les

masures avaient pu être rebâties. (VII, 11.) Mais, quoique cinq siècles se fussent déjà écoulés depuis leur retour, un trait essentiel manquait encore à l'accomplissement des paroles de Michée : aucun chef né à Bethléhem ne s'était élevé sur eux. C'est parce que rien ne paraît aux docteurs y correspondre dans le passé, qu'ils en attendent la réalisation dans l'avenir et qu'ils se réfèrent à Michée en répondant à Hérode.

La prophétie était, au reste, si ancienne que depuis lors bien des institutions avaient disparu et que les noms de beaucoup de lieux avaient changé. Les docteurs y ont pensé en la citant, et pour être dispensés de donner au roi de longs éclaircissements, faisant entrer la glose dans le texte, comme on se le permettait alors généralement, ils y ont remplacé les termes qui auraient nécessité des explications par des équivalents qui n'en exigeaient point.

Ainsi Michée, pour distinguer la ville de Bethléhem dont il s'agissait d'une autre ville du même nom dans la tribu de Zabulon (Josué, XIX, 15), l'avait nommée Bethléhem Ephrata, comme on le faisait autrefois (1) ; mais au temps d'Hérode, le nom très ancien aussi de Bethléhem de Juda (2) avait prévalu : les docteurs,

(1) ... Ἐφραθᾶ· αὕτη ἐστι Βηθλεέμ. (Genèse XXXV, 19. *LXX.*) — Voir aussi Josué, XV, 59, mais chez les Septante seulement : καὶ Ἐφραθά· αὕτη ἐστὶ Βαιθλεέμ. — Éphrat était père de Bethléhem. (1 Chron., IV, 4.) De là sans doute cette désignation de Michée : Βηθλεὲμ οἶκος Ἐφραθά. (V, 2. *LXX.*)

(2) Dans un même chapitre du livre des Juges les Septante nomment Bethléhem de ces trois manières : ἐκ Βηθλεὲμ δήμου Ἰούδα. — ἀπὸ Βηθλεὲμ τῆς πόλεως Ἰούδα. — ἐκ Βηθλεὲμ Ἰούδα.

afin de parler comme tout le monde, substituent cette seconde désignation à la première, qui n'était plus en usage.

Michée, en outre, avait parlé de Bethléhem comme « petite pour être entre les milliers de Juda » (ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰούδα), c'est-à-dire comme réunissant à peine ou même comme ne réunissant pas les conditions qu'il fallait remplir pour former un millier distinct. La division en milliers remontait à Moïse : elle avait été judiciaire (Exode, XVIII, 21, 25) et militaire (Nombres, I, 16 ; XXXI, 5) avant d'avoir pu être territoriale. Chaque grande maison ou famille constituait, sous le nom de millier, une sous-division de la tribu. Au temps de Josué c'était au sein de ces maisons qu'étaient pris les commandants de mille hommes ou les chiliarques d'Israël (1). Gédéon, alors que l'Éternel l'appela à délivrer le peuple de la main des Madianites, lui exprima sa surprise d'être choisi pour une tâche aussi grande, quoique son millier fût le plus pauvre de Manassé et qu'il fût lui-même le plus petit de la maison de son père. (Juges, VI, 15.) Michée dit à peu près cela du millier de Bethléhem, ce qui prouve qu'au temps d'Ézéchias la division des tribus en milliers existait encore (2); mais sept siècles

(Juges, XVII, 7, 8, 9.) Voir aussi Juges, XIX, 1, 2, 18; Ruth, I, 1, 2; 1 Samuel, XVII, 12.

(1) Ἄρχοντες οἴκων πατριῶν εἰσιν χιλίαρχοι Ἰσραήλ. (Josué, XXII, 14. *LXX.*)

(2) Ésaïe, contemporain de Michée, me paraît avoir fait allusion, comme lui, aux milliers. (Ésaïe, LX, 22.) Cette institution, qui

après, à la suite de tant de bouleversements et, à mesure que le pays changeait de maîtres, de tant de nouveaux essais de réorganisation, il ne restait plus de traces de l'ancienne institution : comment donc l'Iduméen Hérode et les mages venus d'Orient auraient-ils pu la connaître? Les docteurs, en nommant les milliers des *capitaineries* (ἐν τοῖς ἡγεμόσιν), rendent toute autre explication inutile, puisque ce mot donne, à lui seul, l'idée de circonscriptions militaires comme celles dont il s'agissait.

L'opposition entre le peu d'importance du millier ou de la capitainerie de Bethléhem dans la tribu de Juda et la grandeur de celui qui en devait sortir, frappante, à ce qu'il paraît, au temps de Michée, puisqu'il en tient compte (1), n'aurait plus frappé personne à une époque où l'état de la contrée était entièrement différent; il aurait donc été inutile de la rappeler. Mais si les docteurs négligent ce contraste, ils ne font cependant rien perdre de sa force à l'assertion du prophète; quoiqu'ils changent la forme, le fond reste le même, et le fond c'est que l'importance essentielle de la petite Bethléhem, cet antique berceau des rois de Juda, résulte de ce que le nouveau conducteur d'Israël y doit naître. Non contents de lui emprunter l'idée, ils la relèvent au moyen d'une

existait au temps de David (1 Samuel, XXIII, 23), s'est probablement maintenue pendant toute l'époque des rois.

(1) Καὶ σὺ Βηθλεὲμ οἶκος Ἐφραθὰ, ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰούδα. Ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται, τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα τοῦ Ἰσραὴλ, καὶ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος... (Michée, V, 2. *LXX.*)

image tirée de la même prophétie, celle d'un homme puissant paissant lui-même son troupeau (1). Le troupeau c'est la nation des Juifs. Les docteurs l'indiquent clairement; et il semble qu'ils se soient souvenus à cette occasion des paroles par lesquelles l'Éternel ordonna autrefois à David de conduire et de paître son peuple (2); car ils les substituent à celles de Michée, comme s'ils pensaient qu'elles peuvent servir à les interpréter.

II, 7. Τότε Ἡρώδης λάθρα καλέσας τοὺς μάγους ἠκρίβωσε παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος,

8. Καὶ πέμψας αὐτοὺς εἰς Βηθλεὲμ εἶπε· πορευθέντες ἀκριβῶς ἐξετάσατε περὶ τοῦ παιδίου· ἐπὰν δὲ εὕρητε, ἀπαγγείλατε μοι, ὅπως κἀγὼ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ.

II, 7. Alors Hérode, ayant appelé en secret les mages, s'enquit d'eux avec soin du temps où l'étoile avait paru;

8. Et les envoyant à Bethléhem, il dit : Allez, informez-vous soigneusement au sujet du petit enfant; et quand vous l'aurez trouvé, faites-le-moi savoir, afin que moi aussi j'aille l'adorer.

Le plan d'Hérode paraît avoir été de se servir, pour calmer l'agitation de Jérusalem, de ceux-là mêmes qui l'avaient causée. Il a fait constater par les archiprêtres et par les scribes que l'Oint doit naître à Bethléhem; maintenant il y envoie les mages et il leur recommande d'y faire toutes les investigations

(1) ... καὶ ποιμανεῖ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ ἐν ἰσχύϊ κύριος. (Michée, V, 4. *LXX.*)

(2) ... καὶ εἶπε κύριος πρὸς σε· σὺ ποιμανεῖς τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ, καὶ σὺ ἔσῃ εἰς ἡγούμενον ἐπὶ τὸν λαόν μου Ἰσραήλ. (2 Samuel, V, 2. *LXX.*) A comparer avec Matthieu, II, 6 : ... ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μοῦ, τὸν Ἰσραήλ.

nécessaires pour le découvrir. En leur en laissant le soin, quelque intérêt qu'il y eût lui-même, il est bien sûr que personne ne pourra mettre en doute la sincérité des recherches. Si les mages, malgré leur désir de le trouver, sont obligés de reconnaître qu'ils n'y ont pas réussi, tout le monde sera convaincu qu'ils se sont trompés en supposant que l'étoile qu'ils ont vue était celle du roi attendu des Juifs; on se persuadera alors que le temps de sa venue n'est pas encore arrivé, et le calme renaîtra. S'ils rencontrent, au contraire, dans le ressort de Bethléhem quelque enfant qui leur paraisse être celui qu'ils cherchent, il sera facile à Hérode de le faire mourir et de soutenir ensuite que la science des mages a dû être en défaut, puisqu'il lui eût été impossible de se débarrasser ainsi d'un enfant sur lequel Dieu aurait eu de grands desseins.

Hérode fait donc venir les mages, mais en secret. On dirait, tant il fait le bon prince avec eux, que leurs préoccupations sont les siennes : les questions qu'il leur adresse, le renseignement qu'il s'est procuré et qu'il leur fournit, les conseils qu'il y ajoute, la confiance qu'il témoigne dans le succès de leur enquête, le désir qu'il exprime d'en être informé, afin de pouvoir aller, lui aussi, rendre hommage à l'enfant-roi, voilà, à ce qu'il peut sembler, autant d'indices de ses dispositions, de nature à faire croire que bien loin de ressentir de l'anxiété ou de l'irritation, Hérode ne souhaite rien autant que de se prosterner devant celui que les prophètes ont annoncé et dont les astrologues s'occupent à leur tour. Plus ces sentiments lui sont

étrangers, plus il tient à les exprimer. Personne à Jérusalem n'y aurait cru; peut-être est-ce en partie pour cela qu'il voulut qu'on n'y sût rien de son entretien avec les mages.

II, 9. Οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως ἐπορεύθησαν, καὶ ἰδοὺ, ὁ ἀστὴρ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ, προῆγεν αὐτοὺς, ἕως ἐλθὼν ἔστη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον.

II, 9. Eux donc ayant ouï le roi, partirent; et voici, l'étoile qu'ils avaient vue en Orient allait devant eux jusqu'à ce qu'elle vint et s'arrêta au-dessus du lieu où était le petit enfant.

10. Ἰδόντες δὲ τὸν ἀστέρα ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα.

10. Or, en voyant l'étoile, ils se réjouirent d'une fort grande joie.

La distance de Jérusalem à Bethléhem est de deux petites lieues. On descend d'abord dans la vallée de Hinnom qu'on traverse à sa naissance; puis on s'élève sur un plateau, après lequel on arrive à une seconde vallée plus profonde, qu'on traverse également. Le chemin suit, de l'autre côté, sur un second plateau, les contours de la vallée qu'on vient de quitter, et aboutit au bourg par un tournant assez brusque (1). Partis le soir, après l'audience du roi à Jérusalem, les mages aperçurent tout à coup au ciel, comme ils cheminaient vers Bethléhem, l'étoile qu'ils avaient vue en Orient (2). Autant leur surprise fut grande, autant

(1) F. de Saulcy. *Voyage autour de la mer Morte et dans les terres bibliques. Relation du voyage*. Tome Ier, pages 121-134. —Voir aussi, pour le temps nécessaire au voyage, Juges, XIX, 9-11.

(2) L'étoile nouvelle de 1670, aperçue pour la première fois à Dijon le 20 juin par le Père Anthelme, commença à décroître en juillet. « La « nuit du 10 août, elle n'était plus que de la cinquième grandeur, et

le fut leur joie ; et nous n'avons pas besoin d'admettre, comme eux, un rapport entre la première apparition de l'étoile et la naissance du roi des Juifs, pour comprendre combien ils durent être frappés de sa réapparition au terme d'un voyage motivé par les idées qu'ils attachaient à cette étoile. Aussi, une fois qu'ils l'ont aperçue de nouveau, n'en détournent-ils plus les regards. L'observant sans cesse, ils la voient avancer à mesure qu'ils avancent, et puis, quand ils sont parvenus à l'endroit où était l'enfant, s'arrêter au-dessus, alors qu'ils s'arrêtent eux-mêmes. L'impression qui demeure de ce récit est qu'ils ont eu le sentiment que l'étoile les précédait réellement et qu'elle

« elle a toujours diminué depuis, de manière qu'elle est enfin deve-
« nue si petite qu'on ne l'a plus vue. *Elle a été ensuite plus de six*
« *mois sans se montrer et l'on n'a pu la découvrir jusqu'à la nuit*
« *du 17 mars dernier* (1671), que le Père Dom Anthelme l'aperçut
« au même lieu où elle était l'année précédente et trouva qu'elle était
« de la quatrième grandeur. L'assemblée qui se tient à la Bibliothè-
« que du roi en ayant eu avis, plusieurs personnes de la Compagnie
« observèrent cette étoile la nuit du 2 avril dernier et la trouvèrent
« au même endroit où ils l'avaient remarquée l'année précédente.
« Le 3 du même mois, au matin, M. Cassini la trouva plus grande
« que les deux étoiles de la troisième grandeur qui sont au bas de
« la constellation de la Lyre... Le 15, il s'aperçut qu'elle croissait...
« Depuis le 15 mai elle a toujours diminué, etc. » (*Journal des savants* du 22 juin 1671, pages 33-34. Article intitulé : *Observation d'une étoile nouvellement découverte proche la constellation du Cygne.*) L'apparition, la disparition et la réapparition de l'étoile de 1670, avant sa disparition définitive, observées à Dijon par le Père Anthelme, ont donc été observées à Paris par le célèbre astronome Cassini, appelé en France par Louis XIV. La réapparition de l'étoile des mages me paraît être un fait astronomique tout à fait analogue à celui que je viens de rappeler. (Voir page 51, note 2.)

finit par leur désigner le lieu. Nous qui ne croyons pas comme eux à l'astrologie et qui sommes obligés cependant de tenir compte de tous les détails recueillis par l'évangéliste, après avoir, en raison des constatations modernes de la science, classé les apparitions et même les réapparitions d'étoiles nouvelles parmi les simples phénomènes astronomiques, nous ne saurions voir rien de plus surnaturel dans les mouvements apparents de l'étoile des mages que dans ceux de toute autre étoile : tout le monde sait que dans quelque direction qu'on marche et quelle que soit l'étoile qu'on considère, celle-ci, à chaque pas qu'on fait, semble s'élancer plus avant, parcourant quelquefois au ciel en un instant, à ce qu'on pourrait croire, d'incommensurables espaces, qui s'accroissent avec les accidents et les sinuosités de la route, tandis que quand on fait halte, au contraire, elle paraît immobile aussitôt, malgré le mouvement réel qui lui est propre (1). Mais si le merveilleux n'a pas été dans le phénomène, le sentiment du merveil-

(1) « Die (durch die tægliche Drehung der Erde hervorgebrachte « scheinbare) Ortsverænderung der Sterne ist bei einer kurzen « Wanderung nicht so in die Augen fallend als die optische, welche « durch die Ortsverænderung des Beobachters entsteht, vermœge « welcher ein vor uns stehender Stern, wenn wir uns vorwærts « bewegen, in's Endlose voranzugehen scheint... Erst wenn der « Wanderer Halt macht, wird auch der Stern zum Stehen kommen. » (Strauss, *Das Leben Jesu*. 1835. Tome Ier, page 228.) — « L'apologétique, dit avec raison M. Schérer, n'a pas encore réussi à « nous faire comprendre comment une étoile peut servir à faire re- « connaître une maison. » (*Nouvelle Revue de théologie*, tome III, page 340.)

leux a été dans les mages, et il se réfléchit dans le récit dont leurs discours sur ce qu'ils ont vu et éprouvé en chemin ont fourni les éléments : gardons-nous de le méconnaître.

II, 11. Καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν εἶδον τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ, καὶ πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ, καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν.

12. Καὶ χρηματισθέντες κατ' ὄναρ, μὴ ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρώδην, δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν.

II, 11. Et étant entrés dans la maison, ils virent le petit enfant avec Marie sa mère, et se prosternant, ils l'adorèrent, et ouvrant leurs trésors, ils lui offrirent des présents, de l'or et de l'encens et de la myrrhe.

12. Puis ayant été avertis en songe de ne point retourner vers Hérode, ils se retirèrent en leur pays par un autre chemin.

Si l'on tient compte de l'effet produit à Bethléhem par le récit des bergers, auxquels, suivant un autre évangéliste, un ange du Seigneur avait annoncé la naissance de l'Oint (Luc, II, 11, 17, 18), on ne sera pas surpris que les mages l'aient aisément trouvé en y arrivant. Matthieu dit seulement qu'étant entrés dans la maison, ils virent (1) l'enfant avec Marie sa mère, et que se prosternant, ils l'adorèrent et ils lui offrirent des présents. C'était l'usage en Orient de se jeter la face contre terre devant les rois, et « d'avoir « quant et quant le présent en la main, » comme dit Calvin, lorsqu'on venait leur rendre hommage (2) : les mages, voyant un roi dans cet enfant, se confor-

(1) Ou : « ils trouvèrent. » Variante : εὗρον.

(2) Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament*. Tome Ier, page 78.

ment à la coutume. Ils ne paraissent pas, du reste, avoir élevé plus haut leurs pensées : la royauté à laquelle ils croient cet enfant appelé les occupe seule, et quand ils lui ont rendu les honneurs pour lesquels ils sont venus, leur but est entièrement atteint (1). Il n'y a donc rien eu dans cette visite qui ait pu donner aux Juifs de plus saintes idées du Messie que celles qu'ils entretenaient déjà : ils s'attendront d'autant plus à le voir apparaître comme un prétendant à la royauté, que les astrologues se sont inclinés devant lui dans son enfance comme devant l'enfant-roi. Ce souvenir peut nous aider à comprendre l'attitude de beaucoup d'entre eux pendant le ministère de Jésus, leurs espérances d'abord, leur désappointement ensuite.

Hérode avait recommandé aux mages de l'instruire du succès de leurs recherches ; mais ils n'envoyèrent pas vers lui et ils ne retournèrent pas non plus auprès du roi. Avertis en songe de ne le point faire, ils regagnèrent leur pays sans repasser par Jérusalem.

(1) L'enchaînement des faits de la première enfance de Jésus, tel que je l'ai exposé page 47, reçoit une double confirmation du verset 12 qui vient de nous occuper. On y apprend, en effet, que les mages, étant entrés dans une *maison*, y trouvèrent le petit enfant : il n'était donc plus dans la *crèche* où les bergers l'avaient vu (Luc, II, 16) ; et l'on peut conclure de là que le voyage à Jérusalem pour la présentation a eu lieu entre la visite des bergers et celle des mages. Ce qui me le fait penser encore, c'est que Joseph et Marie n'ont offert, au temple, que l'oblation des pauvres (Luc, II, 24), et qu'il n'est pas probable qu'ils s'en fussent contentés si les dons précieux faits à Jésus par les mages les avaient déjà mis en état de faire l'offrande plus riche exigée de ceux qui en avaient le moyen. (Lévitique, XII, 6-8.)

Ou je me trompe fort, ou, s'ils y étaient revenus, Hérode aurait fait constater par eux avec autant d'apparat quel était l'enfant qui avait reçu leurs hommages, qu'il avait mis de solennité à faire déclarer par les archiprêtres et les scribes du peuple où l'Oint devait naître : il lui eût été facile ensuite de faire en sorte, d'un seul coup, qu'on ne pût de longtemps lui opposer des prétentions au trône, fussent-elles même fondées à la fois sur l'astrologie et sur la prophétie.

II, 13. Ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν, ἰδού, ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ τῷ Ἰωσὴφ λέγων· Ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, καὶ φεῦγε εἰς Αἴγυπτον, καὶ ἴσθι ἐκεῖ, ἕως ἂν εἴπω σοί· μέλλει γὰρ Ἡρώδης ζητεῖν τὸ παιδίον, τοῦ ἀπολέσαι αὐτό.

14. Ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ νυκτός, καὶ ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον·

15. Καὶ ἦν ἐκεῖ ἕως τῆς τελευτῆς Ἡρώδου, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· Ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου.

II, 13. Mais après qu'ils se furent retirés, voici qu'un ange du Seigneur apparaît en songe à Joseph et lui dit : « Lève-toi, prends « avec toi le petit enfant et sa « mère, et fuis en Égypte, et te « tiens là jusqu'à ce que je te « parle; car Hérode va chercher « le petit enfant pour le faire périr. »

14. Lui donc s'étant levé prit de nuit avec lui le petit enfant et sa mère, et se retira en Égypte;

15. Et il y fut jusqu'à la mort d'Hérode, afin qu'eût lieu pleinement ce qui a été dit par le Seigneur en ces mots du prophète : « J'ai rappelé d'Égypte mon fils. »

Le départ des mages n'aurait pas suffi pour déjouer le mauvais dessein d'Hérode. Tout le monde, dans le bourg, devait savoir devant quel enfant ils s'étaient prosternés; l'or, l'encens et la myrrhe qu'ils lui avaient offerts, l'auraient d'ailleurs fait découvrir; s'il était

resté à Bethléhem, rien n'aurait donc pu empêcher le roi de le faire mourir, ainsi qu'il se le proposait. Le Seigneur ne le permit pas. Déjà dans une autre occasion, un ange était apparu de sa part en songe à Joseph pour lui prescrire ce qu'il fallait qu'il fit, et Joseph s'était conformé à ses directions. (I, 20-24.) A cette heure, l'ange lui apparait de nouveau pour l'avertir du projet d'Hérode contre la vie de l'enfant, et lui commander de l'emmener en Égypte avec sa mère. L'ordre était pressant : Joseph, éveillé, se lève et n'attend pas la fin de la nuit pour se mettre en route, ayant hâte d'emporter son précieux dépôt loin du danger qui lui avait été signalé.

La frontière de l'Égypte, alors province romaine, une fois atteinte, il dut lui être facile de se mêler, sans attirer beaucoup l'attention, aux Juifs établis en grand nombre dans le pays. L'ange qui lui avait dit, de la part du Seigneur, de partir, lui avait promis de lui dire également quand il serait temps de revenir : Joseph attendit patiemment que cet avertissement lui fût donné. Il ne le reçut qu'après la mort d'Hérode; mais alors le Seigneur, accomplissant ce qu'il avait annoncé, « rappela d'Égypte son fils. » Matthieu ne songe nullement à donner comme une prophétie se rapportant au petit enfant les paroles qu'il emprunte à Osée, et par lesquelles celui-ci avait fait allusion au souvenir national de la délivrance des Juifs de leur première captivité. Tout ce qu'il se propose en employant ces mots, qui rappelaient ce que Dieu avait fait alors pour Israël son peuple, qu'il avait de toute

ancienneté nommé son fils (Exode, IV, 22, 23), c'est de déclarer que ce qu'ils expriment a pleinement eu lieu dans le cas auquel il les applique ; plus pleinement même que dans celui auquel Osée les avait appliqués, puisque l'enfant que le Seigneur voulait maintenant rappeler d'Égypte était son fils dans un sens bien autrement excellent qu'on n'a jamais pu le dire du peuple israélite (1).

(1) Sur l'emploi du verbe πληροῦν par Matthieu, ici et ailleurs, dans le sens *d'avoir lieu pleinement*, voir page 11.

Voici, d'après l'hébreu, le passage d'Osée auquel Matthieu emprunte sa citation : *Quand Israël était jeune enfant, je l'aimai, et de l'Égypte j'ai rappelé mon fils* (XI, 1). M. Strauss a très bien fait voir que les deux hémistiches d'Osée correspondant l'un à l'autre, suivant l'usage de la poésie hébraïque, le *fils* du second hémistiche n'est autre que l'*Israël* du premier : les deux mots désignent également le peuple israélite, envisagé comme un seul homme et considéré comme l'objet des grâces et de la délivrance de l'Éternel. (*Leben Jesu,* tome Ier, page 231.) Les Septante l'avaient déjà entendu de cette manière ; aussi n'ont-ils fait aucune difficulté d'employer le pluriel en traduisant la fin du verset (καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ), ce qui n'altère pas le sens historique d'Osée, mais ne permettait pas à Matthieu de le citer d'après les Septante, en parlant d'un seul fils.

Calvin ne veut pas « qu'on tire hors du propos les paroles du « prophète, duquel l'intention est de convaincre d'ingratitude les « Juifs. » Il admet exclusivement leur sens historique, refuse de voir en elles une prophétie, et explique leur allégation en cet endroit par la conformité de destinée entre le peuple juif et le Christ : tous deux ont été « enclos en Égypte comme en une prison ; » tous deux en ont été retirés. (*Commentaires sur le Nouveau Testament,* tome Ier, page 8.) Ailleurs il dit : « Nunc tenemus Prophetæ « sententiam. Sed hic oritur difficilis quæstio, quoniam Matthæus « 2 capite, locum hunc ad Christi personam accommodat. Qui mi« nus exercitati erant in Scripturis, secure locum hunc de Christo « exposuerunt : tamen contextus repugnat. Hinc factum est ut na« suti homines exagitaverint totam Christi fidem, quasi Evangelista

II, 16. Τότε Ἡρώδης ἰδών, ὅτι ἐνεπαίχθη ὑπὸ τῶν μάγων, ἐθυμώθη λίαν· καὶ ἀποστείλας ἀνεῖλε πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῆς, ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω, κατὰ τὸν χρόνον, ὃν ἠκρίϐωσε παρὰ τῶν μάγων.

17. Τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος·

18. Φωνὴ ἐν Ῥαμᾶ ἠκούσθη, θρῆνος καὶ κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς· Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς· καὶ οὐκ ἤθελε παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσί.

II, 16. Alors Hérode, voyant qu'il avait été trompé par les mages, se mit fort en colère et envoya tuer tous les enfants qu'il y avait à Bethléhem et partout alentour, de l'âge de deux ans et au-dessous, suivant le temps dont il s'était enquis avec soin des mages.

17. Alors eut lieu pleinement ce qui a été dit par Jérémie le prophète en ces mots :

18. « Une voix a été entendue à « Rama, des lamentations, et des « pleurs, et de grands gémissements : Rachel pleurant ses « enfants ; et elle ne voulait pas « être consolée, parce qu'ils ne « sont plus. »

On voit par ce récit la grandeur du danger auquel Jésus enfant fut soustrait par l'obéissance de Joseph à l'avertissement du Seigneur. A peine est-il parti, qu'Hérode s'apercevant qu'il n'a pas réussi à enlacer les mages par ses artifices, se persuade que ce sont eux qui l'ont trompé et, ne pouvant plus arriver à ses fins par la ruse, prend conseil, pour y parvenir, de la plus violente colère. Sa conduite en cette occasion est d'accord avec ce que l'histoire nous apprend de son caractère et de sa vie. J'en ai déjà dit quelque chose (1); mais rien ne peut mieux donner l'idée de ce dont ce prince était capable dans les derniers temps

« Prophetæ testimonio abusus esset. » (*J. Calvini Prælectiones in duodecim prophetas quos vocant minores*. Genevæ, 1559. In-folio. Page 132.)

(1) Voir pages 62-63.

de son règne que le portrait que Flavius Josèphe a fait de lui :

« Il était en défiance de tout le monde, et croyant « que sa sûreté dépendait de cette défiance, il soup- « çonnait beaucoup de gens qui étaient très inno- « cents. Plus quelqu'un lui était familier, plus il « l'appréhendait comme plus capable d'entreprendre « contre lui. Quant à ceux qui n'avaient point d'accès « auprès de sa personne, il suffisait de les accuser « pour le porter à les faire mourir. Les choses en « vinrent jusqu'à ce point, que dans la croyance qu'a- « vaient ses domestiques de ne pouvoir se sauver « qu'en perdant les autres par des calomnies, ils ac- « cusaient leurs compagnons; et se trouvant ensuite « accusés par d'autres, souffraient à leur tour par un « juste châtiment les mêmes peines qu'ils avaient fait « souffrir à des innocents, et tombaient dans des « piéges semblables à ceux qu'ils avaient tendus.

« ... Antipater était la principale cause de tous ces « maux; car lorsqu'il reconnut que le roi se laissait « aller si facilement à concevoir tant de craintes et de « soupçons, il entra dans ses sentiments, le fortifia « encore dans sa cruauté et fit passer dans son esprit « pour un grand service les conseils qu'il lui donnait « de faire mourir tous ceux qui étaient capables de « lui résister.

« ... Ainsi il ne s'est jamais rien vu de si affreux « que la face de cette cour à cette époque. Il semblait « qu'on y fût animé de rage, et que ceux qui avaient « été autrefois les plus amis fussent devenus en un

« moment les plus mortels ennemis. On n'écoutait « point les accusés dans leurs justifications ; on ne se « mettait point en peine d'éclaircir la vérité; mais le « supplice précédait le jugement, et l'emprisonne- « ment des uns, la mort des autres, et le désespoir « de ceux qui ne s'attendaient pas à recevoir un plus « favorable traitement, remplissaient le palais de tant « de craintes et de frayeurs, qu'il n'y restait plus au- « cune marque de la félicité passée. Hérode lui-même, « au milieu d'un si grand trouble, trouvait sa vie « ennuyeuse, et dans l'appréhension continuelle où il « était des entreprises sur sa vie, le déplaisir de ne « pouvoir se fier à personne lui tenait lieu d'un cruel « tourment (1). »

Les exécutions en masse ne lui répugnaient pas plus que les supplices individuels, et il se faisait des auxiliaires pour elles, tantôt de ses soldats contre le peuple, tantôt du peuple contre ses soldats. Ainsi, ayant appris, dans le temps où il songeait à faire mourir ses fils Alexandre et Aristobule, que ces jeunes princes inspiraient de la compassion dans les rangs de ses troupes, il fit conduire devant lui en public environ trois cents hommes de guerre qu'il considérait comme leurs partisans, il les accusa d'être ses ennemis et excita contre eux le zèle de la multitude qui se trouvait là et qui les fit tous périr (2).

Tel était l'homme : la mise à mort des enfants de

(1) Flavius Josèphe, *Histoire des Juifs*. Traduction d'Arnauld d'Andilly. (Édition du Panthéon littéraire, pages 434-436.)
(2) Fl. Jos., *Ant. Jud.*, lib. XVI, cap. xi.

Bethléhem ne doit donc pas nous étonner de sa part : par les motifs qui la firent résoudre, elle rentre dans la catégorie ordinaire des crimes d'Hérode, et la justice sommaire qu'il se fait n'est pas plus énorme en ce cas-là qu'en tant d'autres. Il se serait contenté de faire périr l'enfant salué comme le Messie par les mages, si cet enfant lui avait été désigné par eux ou s'il avait pu s'assurer autrement de son identité ; mais l'enfant a disparu ; il ne le croit pas bien loin, et quelque caché qu'il soit, il aime à penser qu'il ne pourra pas échapper s'il fait tuer, à Bethléhem et dans son proche voisinage, tout ce qu'il y a d'enfants nés depuis la première apparition de l'étoile envisagée par les mages comme le pronostic de la naissance du roi des Juifs ; le peuple sera persuadé qu'il a dû périr avec les autres, et il aura mis fin ainsi, ce qui lui importait surtout, à l'attente, excitée par eux, de la venue immédiate du Messie.

L'historien Josèphe, si abondant dans les détails qu'il donne sur Hérode, ne dit pas un mot sur le meurtre des petits enfants de Bethléhem (1). Son silence sur ce fait particulier s'explique, à ce qu'il me paraît, par celui qu'il a gardé sur l'histoire tout entière de Jésus, puisqu'on s'accorde avec raison à regarder comme apocryphe le seul passage de ses écrits où il en est fait mention. Il résulte de là que si l'on

(1) « Weder Josephus, welcher sehr ausführlich über Herodes « ist, noch die Rabbinen, die ihm sonst alles Üble nachsagen, er- « wæhnen dieses Faktums mit einem Worte. » (STRAUSS, *Leben Jesu*, tome Ier, page 232.)

n'avait d'autre témoignage que le sien relativement à cette époque, on serait dans une ignorance complète sur l'origine de ces chrétiens déjà si nombreux au temps où il écrivait, que personne ne pourrait contester qu'ils existaient alors. Le silence qu'il garde sur Jésus étant évidemment le résultat d'un parti pris, a dû s'étendre aussi au crime d'Hérode; car il n'aurait pu le raconter sans en dire l'occasion et par conséquent sans faire à Jésus, contrairement à son dessein, une place importante dans son livre : c'est précisément parce qu'il y a ici un point de rencontre entre l'histoire d'Hérode et l'histoire de Jésus, que Josèphe se tait sur le crime d'Hérode (1).

Mais si l'historien des Juifs s'est tu, les mères de Bethléhem ont fait entendre leurs cris désolés et leurs

(1) « Philippus, roy de Macedoine, celuy qui eut tant de fusees a « demesler avecques le peuple romain, agité de l'horreur des meur- « tres commis par son ordonnance, ne se pouvant resouldre (ras- « surer) contre tant de familles en divers temps offensees, print « party de se saisir de touts les enfants de ceulx qu'il avoit faict « tuer, pour de jour en jour les perdre l'un aprez l'aultre, et ainsin « establir son repos. » (*Essais de Montaigne*, liv. II, chap. XXVII.) Montaigne ne fait guère ici que citer Tite-Live : « Postremo negare « propalam cœpit satis tutum sibi quicquam esse, nisi liberos eorum « quos interfecisset comprehensos in custodia haberet et tempore « alium alio tolleret... Postquam regis edictum de comprehenden- « dis liberis eorum qui interfecti essent accepit... » (*T. Livii ab urbe condita libri*. Lib. XL, c. IV.) — Philippe V de Macédoine, faisant périr (l'an 182 avant notre ère) une multitude d'enfants, de peur qu'il ne s'élève un vengeur de leurs pères du milieu d'eux, est le digne prédécesseur d'Hérode envoyant tuer tous les petits enfants de Bethléhem, afin qu'on ne puisse lui opposer aucun d'eux comme le roi des Juifs issu de David. Le premier de ces crimes établirait, s'il en était besoin, la possibilité morale du second.

sanglots. Matthieu a trouvé moyen, par quelques lignes empruntées à l'une des pages les plus émouvantes de Jérémie, de nous aider à nous représenter vivement l'étendue de ces douleurs. Le passage qu'il cite a rapport au départ des Israélites pour la captivité. On les faisait passer par Rama (Jérémie, XL, 1), ville située au nord de Jérusalem, dans la tribu de Benjamin (Josué, XVIII, 25), et c'est là qu'un des principaux officiers du roi de Babylone prononçait sur leur sort, faisant le triage entre ceux qu'en raison de leur pauvreté on laisserait dans le pays (Jérémie, XXXIX, 9-10) et ceux qu'on mènerait plus loin (1). C'est sur ces derniers que dans le morceau de Jérémie allégué par Matthieu pleure Rachel, la mère du chef de la tribu (Genèse, XXXV, 16-18) où sont décidés tous ces exils, qui, à ses yeux, équivalent à la mort : pour elle, personnification touchante de toutes les mères israélites, une fois transportés à Babylone, ils ne sont plus : elle les pleurait donc comme morts, et elle refusait d'être consolée, tant son affliction était profonde (2).

(1) « Nam probabile est etiam illic adductos fuisse omnes Ju-« dæos qui trahendi erant in exilium, et illic fuisse recognitos, « ne quis posset effugere; nam fuissent huc et illuc dilapsi, nisi « traditi fuissent custodibus. Cum ergo illic essent omnes cap-« tivi... » (*Joan. Calvini Prælectiones in Jeremiam.* Caput XL, v. 1-4.)

(2) « Il est certain que le Prophète descrit la desconfiture de la « lignee de Ben-jamin, qui adveint de son temps. Quant à ce qu'il « attribue dueil et pleurs à Rachel qui estoit de long temps morte, « c'est une figure que les Grecs appellent Prosopopee... Il fait, par « maniere de dire, sortir les morts de leurs sepulchres, pour venir

Il faut lire dans le prophète même le verset cité. Il y est introduit par les mots : « Ainsi a dit l'Éternel, » qui lui donnent son vrai sens à cette place. Si c'est l'Éternel qui a parlé des lamentations de Rachel qu'on a entendues à Rama, c'est donc qu'elles sont montées jusqu'au ciel, et qu'il y a pris garde. On se souvient, en lisant cette déclaration, de ces paroles qu'il adressait autrefois à Moïse dans une intention toute semblable : « J'ai très bien vu l'affliction de « mon peuple qui est en Égypte, et j'ai entendu le « cri qu'ils ont jeté à leurs exacteurs, et j'ai connu « leurs douleurs. » (Genèse, III, 7.) Aussi Rachel avait-elle beau ne vouloir pas être consolée, l'Éternel, dans les deux versets suivants, introduits également par les mots : « Ainsi a dit l'Éternel, » la console lui-même : « Retiens ta voix de pleurer, lui dit-il, « et tes yeux de verser des larmes; car ce que tu as « fait aura sa récompense, et on reviendra du pays « de l'ennemi. Il y a de l'espérance pour tes derniers « jours, dit l'Éternel, et tes enfants retourneront dans « tes quartiers. » (Jérémie, XXXI, 15-17.)

Jérémie ne se propose autre chose par ces paroles touchantes que de consoler, de la part de Dieu et à l'aide de ses promesses, les Juifs affligés de son temps. Aussi, comme Calvin le remarque très bien, « Matthieu n'entend-il pas qu'en ce passage eût été prédit « ce que devait faire Hérode; mais il veut dire qu'à

« pleurer sur les vengences de Dieu. » (J. Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament.* Tome Ier, page 91.)

« la venue de Jésus-Christ a été renouvelé le deuil « qu'avait senti la lignée de Benjamin beaucoup de « siècles auparavant (1). » Matthieu n'allègue pas une prophétie; il évoque simplement un souvenir. Les mères pleurent maintenant à Bethléhem comme autrefois les mères ont pleuré à Rama, ou plutôt, pour retenir la belle image du prophète, c'est Rachel, type de la mère israélite, qui ajoute des larmes nouvelles à ses larmes. A Rama, elle a pleuré ses fils comme morts, quoiqu'ils eussent seulement été emmenés en captivité; mais les enfants de Bethléhem qu'elle pleure ont été tués. C'est donc à Bethléhem qu'a eu lieu pleinement ce que disait Jérémie : « Ils ne sont plus. » Étrange forme de récit que celle qui rattache ainsi systématiquement à l'histoire d'un homme les grands souvenirs de l'histoire d'une nation! Combien c'était donner, aux yeux du peuple, de l'importance aux faits nouveaux que de les raconter dans les termes mêmes employés pour les faits anciens; et quelle haute idée l'on était invité ainsi à se faire du personnage à l'occasion duquel un Juif osait se permettre de tels rapprochements!

Les actes cruels commis à Bethléhem par l'ordre d'Hérode n'auraient pas eu de motif, si ce prince s'était représenté l'Oint ou le roi attendu par les Israélites comme un roi spirituel; il ne les commande que parce que les Juifs interprétaient temporellement les

(1) J. Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament.* Tome Ier, page 91.

promesses relatives au Messie. Mais si l'erreur du peuple était de nature à exciter les fureurs d'Hérode, les fureurs d'Hérode, à leur tour, étaient bien faites pour donner plus de consistance à l'erreur du peuple, et le fortifier dans la pensée qu'il avait raison de croire que le Messie dont Hérode voulait empêcher l'avénement par ses poursuites, serait un roi à la façon des rois de la terre. Le souvenir de ces meurtres d'enfants accomplis par Hérode dans l'espoir de frapper celui qu'il cherchait, ne pouvait manquer de s'ajouter à l'impression produite à Jérusalem par l'arrivée de ces astrologues s'enquérant du roi des Juifs et disant qu'ils avaient vu son étoile en Orient. Ces deux circonstances concouraient donc l'une et l'autre à faire de plus en plus de l'avénement d'un roi l'espérance de la nation. Matthieu, ainsi que je l'ai déjà indiqué, enregistre les événements qui ont dû l'exciter si puissamment vers la fin de la vie d'Hérode, parce que cette espérance trompeuse se réveillera quand Jésus commencera à attirer l'attention et à être considéré comme le Messie. En rapportant ces faits, il veut rendre plus facile à ses lecteurs de comprendre la vaste extension qu'a prise l'idée erronée à laquelle il aura soin d'opposer incessamment la notion vraie de la royauté du Christ, ce qui est le caractère distinctif de son Évangile.

II, 19. Τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρώδου, ἰδού, ἄγγελος κυρίου κατ' ὄναρ φαίνεται τῷ Ἰωσὴφ ἐν Αἰγύπτῳ,

II, 19. Mais Hérode étant mort, voici qu'en songe un ange du Seigneur apparaît à Joseph en Égypte,

20. Λέγων· Ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, καὶ πορεύου εἰς γῆν Ἰσραήλ· τεθνήκασι γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου.

20. Et lui dit : « Lève-toi, prends « avec toi le petit enfant et sa « mère, et pars pour la terre d'Israël ; car ceux qui voulaient « ôter la vie au petit enfant sont « morts. »

21. Ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, καὶ ἦλθεν εἰς γῆν Ἰσραήλ.

21. Lui donc s'étant levé, prit avec lui le petit enfant et sa mère, et s'en vint en la terre d'Israël.

L'heure du rappel promis à Joseph est arrivée, et le retour dans son pays lui est commandé de la même manière que l'avait été la fuite en Égypte et presque dans les mêmes termes. Le danger contre lequel il avait été mis en garde avait disparu par la mort de ceux qui avaient projeté de faire périr l'enfant. Hérode est seul nommé par Matthieu ; mais peut-être les paroles de l'ange m'autorisent-elles à associer à son nom celui de son fils Antipater, que, cinq jours avant de mourir lui-même, ce prince cruel fit mettre à mort, et qui, avant d'exciter les soupçons de son père, avait coutume, ainsi que nous l'avons déjà appris de Josèphe, de le fortifier par ses conseils dans le dessein de se défaire de ceux qui lui causaient de l'inquiétude (1). Si cette supposition était fondée, le meurtre des enfants de Bethléhem et la fuite en Égypte seraient nécessairement antérieurs au temps où Antipater devint, à son tour, l'objet des défiances d'Hérode.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner quelle a été l'époque précise de la naissance de Jésus, puisque les

(1) Voir ci-dessus, page 82.

indications dont il faudrait tenir compte dans l'étude de cette question, sont disséminées dans les quatre Évangiles. Bornons-nous donc, en nous en tenant au seul renseignement fourni par Matthieu, à répéter que Jésus est né au temps d'Hérode (II, 1); et puisque c'est un résultat aujourd'hui acquis à la science qu'Hérode le Grand est mort dans la seconde moitié de mars ou tout au commencement d'avril de l'an 4 avant notre ère (1), prenons acte de cette conclusion qu'on en a tirée depuis longtemps, que notre ère est fautive à son point de départ. On ne saurait, en effet,

(1) Voir l'ouvrage de J. Keppler : *De Jesu Christi Servatoris nostri vero anno natalitio*. Francofurti, 1606. In-4°. Keppler emprunte à un écrit du Polonais Laurent Suslyga divers arguments historiques propres à fixer la date de la mort d'Hérode; il les rectifie quand il en est besoin, et il y ajoute un argument emprunté à l'astronomie, qu'on n'avait pas fait valoir avant lui, et qui suffit pour résoudre la question. Suivant Josèphe, la mort d'Hérode a eu lieu entre une éclipse de lune, avant laquelle on désespérait déjà de sa guérison, et la fête de Pâque, qui a dû suivre de près cette mort. Keppler ne trouve le rapport entre une éclipse et la fête, exigé par ce récit, qu'en l'an 4 avant notre ère, lequel correspond à l'an 750 de la fondation de Rome selon Varron et à l'an 42 de la période julienne. En cette année-là, il y a eu éclipse de lune le 13 mars, et la fête de Pâque a été célébrée le 11 avril. S'il a fallu une vingtaine de jours, comme Keppler le suppose, pour les événements postérieurs à l'éclipse et antérieurs à la mort d'Hérode, il y en a eu huit ou neuf entre sa mort et la Pâque : « Hoc autem accidit solo anno « Juliano 42... Ergo Herodes omnino mortuus anno 42, octo vel « novem diebus ante Pascha. Hac eclipsi considerata, spero Susly- « gam in meam omnino sententiam iturum. » (Pages 21-22.) Voir aussi le mémoire de Fréret, auquel les auteurs de l'*Art de vérifier les dates* se réfèrent : *Éclaircissement sur l'année et sur le temps précis de la mort d'Hérode le Grand, roi de Judée* (1748), inséré dans le recueil des *Mémoires* de l'ancienne Académie des Inscriptions, tome XXI, pages 278 et suiv.

maintenir la naissance de Jésus à la date qu'on lui a assignée, sans la faire arriver, contrairement à ce que dit Matthieu, non pas au temps d'Hérode, mais trois ans et neuf mois environ après sa mort. Aussi les Bénédictins, auteurs de l'*Art de vérifier les dates*, ont-ils adopté l'opinion de Marc-Antoine Cappelli, qui la place cinq ans avant le commencement de l'ère vulgaire, et par conséquent quinze mois avant la mort d'Hérode, ce qui laisse un espace de temps suffisant pour tous les événements de l'enfance de Jésus antérieurs à la mort de ce roi (1). Des Vignolles, le savant chronologiste protestant, l'avance de six mois sur Cappelli (2). Mais peut-être y a-t-il de bonnes raisons

(1) Voir le livre intitulé : *De cœna Christi suprema* (Paris, 1625), pour lequel Marc-Antoine Cappelli avait obtenu une approbation à Rome. C'est sans doute pour cette raison que les Bénédictins se sont référés de préférence à cet ouvrage. Il convient cependant de remarquer qu'en 1606, Keppler, dans l'ouvrage déjà cité : *De Jesu Christi vero anno natalitio*, était arrivé à une conclusion assez semblable à celle à laquelle Cappelli n'arriva que dix-neuf ans après lui : « Desunt igitur nostræ æræ, qua hodie utimur per Europam, « anni minimum quatuor, et fortassis omnino quinque... Nemo ta- « men qui sapiat, propterea suaserit usitatam tot sæculis æram de- « ponere : sufficit, ut sciamus initium ejus sumi ab anno quinto vel « sexto ætatis Christi. » (Pag. 35.)—L'ère vulgaire, négligeant les sept derniers jours (du 25 au 31 décembre) de l'année où elle suppose que Jésus est né, ne commence qu'avec le 1er janvier de l'année suivante. L'an 1 de l'ère vulgaire correspond ainsi à l'an 754 de la fondation de Rome. Suivant Cappelli, au contraire, Jésus est né le 25 décembre de l'an 748 de Rome, cinq ans et sept jours avant le commencement de l'ère vulgaire.

(2) On ne connaît guère le travail de Des Vignolles sur l'époque de la naissance de Jésus que par ce qu'il nous apprend dans la préface de sa célèbre *Chronologie*, publiée à Berlin en 1738, sur les motifs qui le lui firent entreprendre et sur les résultats auxquels il

pour s'arrêter de préférence à une date intermédiaire entre celles proposées par ces deux savants (1).

est arrivé. Ne pouvant reproduire cet intéressant morceau à cause de son étendue, j'y suppléerai en citant ce qu'il a dit sur le même sujet dans une *Dissertation touchant le jour de Noël*, peu connue, lue par lui en 1717 au sein de l'Académie des anonymes, et insérée dans le tome II de la *Bibliothèque Germanique* (Amsterdam, 1721) : « Scaliger s'est très apparemment trompé quand il a cru que la nais- « sance de Jésus-Christ n'avait précédé l'ère chrétienne, dont nous « nous servons, que de deux ans et quelques mois. Car depuis les « disputes que Keppler eut avec Calvisius sur ce sujet, quantité de « savants chronologistes (*) ont reconnu que notre ère vulgaire est « trop courte au moins de quatre ans. La chose m'a paru toujours « si évidente que sans avoir vu aucun de ces auteurs, que je cite « en marge, dont quelques-uns n'étaient pas encore imprimés, il y « a trente-huit ans que je composai un petit traité latin, que j'ai « encore, où j'entrepris de prouver que Jésus-Christ était né plus « de cinq ans et demi avant l'ère chrétienne. » (Page 60.) Je me suis assuré que le petit traité latin dont Des Vignolles fait mention dans ce mémoire et dans la préface de sa *Chronologie*, ne fait pas partie des manuscrits de la Bibliothèque royale de Berlin ; il n'existe donc probablement plus.

(1) L'ancienne Église d'Alexandrie célébrait la naissance de Jean-Baptiste le 22 avril (28 Pharmuthi). En plaçant, d'après Luc, I, 26, la naissance de Jésus six mois après celle de Jean, il serait donc né vers la fin d'octobre; ce qui doit s'entendre, si l'on accepte dans leur généralité les conclusions de Cappelli et de Des Vignolles, de la fin d'octobre de l'an 6 avant l'ère vulgaire. Jésus, avec ce point de départ, aurait été âgé de trente-trois ans et demi le 10 de nisan, *jour de la Préparation* (13 avril de l'an 29 de notre ère), qui a été le *jour de sa crucifixion*, comme j'ai essayé de le montrer dans ma *Lettre sur la Chronologie pascale*. — Je dois renoncer à donner ici les raisons qui me font penser que l'automne de l'an 6 avant l'ère vulgaire doit, en effet, être considéré comme la véritable époque de la naissance de Jésus; je ne pourrais l'entreprendre que dans un travail spécial destiné à montrer le rapport des autres renseignements chronologiques fournis par les Évangiles (Luc, I, 80; II, 1;

(*) « Dekerius, Petavius, Usserius, Robinson, Noris, Pezron, Pagi. »

Ces trois suppositions s'accordent quant à l'année (1); il n'y a de différence entre elles que quant au jour (2). D'après toutes les trois, Jésus était donc âgé de moins de deux ans quand Joseph, docile aux avertissements de l'ange, le ramena d'Égypte avec sa mère.

III, 1, 2. — Jean, II, 13; VII, 33; XI, 58) avec les dates que j'ai assignées à la nativité et à la crucifixion.

(1) « D'où il s'ensuit que notre Seigneur naquit en la quarantième année julienne, 748e de la fondation de Rome; et cela s'accorde avec l'ancienne tradition qui lui donne deux ans lorsqu'il « fut ramené d'Égypte. » (*Art de vérifier les dates depuis Jésus-« Christ.* Tome Ier, page 98.)

(2) Comme je sais qu'on se scandalise aisément des opinions contraires aux coutumes qui ont prévalu, je pense qu'il ne sera pas superflu, à propos de ces suppositions diverses relativement au jour de la naissance de Jésus, de citer ici ce mot de Joseph Scaliger : « Si j'eusse dit, il y a soixante ans, que notre Seigneur n'est pas « né le 25 décembre, j'eusse été brûlé; maintenant si un papiste le « disait, il serait mis à l'Inquisition; mais il est permis en notre « religion, parce que *veritatem licet dicere et profiteri.* Et cependant leur fondement est si absurde que c'est de merveilles que « toute l'Europe ait consenti à cela. » (*Scaligerana secunda.* Article : *Natalis Christi.*) — Des Vignolles, plus modéré de langage, n'est pas moins explicite dans ce qu'il dit de la célébration de la fête de Noël le 25 décembre : « Quoique la tradition de cette pra- « tique ne remonte pas plus haut que le milieu du quatrième siècle, « les Églises réformées n'ont fait aucune difficulté de s'y conformer. « Délivrés, comme nous le sommes sous l'Évangile, de l'observation « scrupuleuse des jours et des fêtes, il nous doit être indifférent de « célébrer la naissance de Jésus-Christ le 25 décembre ou un « autre jour. Mais plusieurs de nos savants ayant examiné la chose « en critiques, ont jugé qu'il n'y a ni preuve ni apparence que Jésus-« Christ soit né le jour qu'on a choisi pour en célébrer la mémoire. » (*Bibliothèque Germanique*, tome II, page 35.)—Keppler avait laissé la question indécise : «... Seu 6 Januarii, seu 19 Aprilis, seu 19 Maii, « seu Septembri, sive denique 25 Decembris, sequente vel antece-« dente. » (*De Jesu Christi anno natalitio*, page 33.)

II, 22. Ἀκούσας δέ, ὅτι Ἀρχέλαος βασιλεύει ἐπὶ τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ Ἡρώδου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ἐφοβήθη ἐκεῖ ἀπελθεῖν· χρηματισθεὶς δὲ κατ᾽ ὄναρ ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας.

23. Καὶ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ· ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν, ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται.

II, 22. Puis, ayant appris qu'Archélaüs régnait sur la Judée à la place d'Hérode son père, il craignit d'y aller; mais ayant été averti en songe, il se retira dans les contrées faisant partie de la Galilée,

23. Et il vint demeurer dans une ville nommée Nazareth, afin qu'eût lieu pleinement ce qui a été dit par les prophètes (1), parce qu'il sera appelé Nazaréen.

Joseph savait, comme tout le monde en Égypte, avant son départ de ce pays, la mort d'Hérode et celle d'Antipater. Il devait savoir aussi qu'Archélaüs, l'un des fils d'Hérode, s'étant emparé en hâte du pouvoir, avait fait égorger trois mille Juifs à la suite d'une sédition, et qu'un parti important, dans la crainte que la nation ne fût obligée de porter le joug

(1) Toutes les citations empruntées par Matthieu aux prophètes (I, 22; II, 15; II, 17; III, 3; IV, 14; VIII, 17; XII, 17; XIII, 35; XXI, 4; XXVII, 9), une seule exceptée, qui manque entièrement dans beaucoup de manuscrits (XXVII, 35), sont introduites par le mot λέγοντος (τὸ ῥηθὲν διὰ ou ὑπὸ τοῦ προφήτου λέγοντος), que je traduis uniformément par : *en ces mots*. Il résulte de là que nulle part dans cet Évangile, ὅτι ne remplace λέγοντος et ne sert à introduire une citation des prophètes. L'impossibilité où l'on est de trouver dans l'Ancien Testament le passage auquel, en adoptant la version ordinaire de II, 23, on est obligé d'admettre que Matthieu a voulu se référer, m'a fait penser qu'il valait la peine d'examiner si l'on n'arriverait pas à un sens satisfaisant en traduisant ὅτι, ainsi qu'on est parfaitement autorisé à le faire, par la conjonction causative *parce que*, au lieu de le rendre par la particule *que* ou de le supprimer comme particule explétive, ainsi qu'on le fait ordinairement. Mon interprétation du verset est fondée sur la manière nouvelle de le traduire à laquelle je me suis arrêté.

d'un maître aussi cruel que celui qui venait de régner sur elle pendant trente-sept ans, avait envoyé, avec la permission de Varus, proconsul de Syrie, une nombreuse députation auprès d'Auguste. Elle était chargée de le supplier de permettre aux Juifs de vivre désormais, en se conformant à leurs anciennes lois, dans la dépendance immédiate des Romains, ou s'il ne voulait absolument pas les affranchir entièrement de la domination des princes de la maison d'Hérode, de ne pas les assujettir à Archélaüs, mais plutôt à son frère Antipas. Joseph ne savait rien de plus en se mettant en route; il apprit seulement en voyage qu'en conséquence de la décision prise par Auguste, c'était, malgré leurs instances, Archélaüs qui régnait sur la Judée.

Hérode n'avait jamais oublié qu'il était devenu roi en vertu d'un décret du sénat romain. Aussi, après la bataille d'Actium, comme il devait surtout la couronne à l'amitié d'Antoine, s'était-il humilié devant Auguste au point d'aller le trouver à Rhodes sans diadème et de lui dire qu'il se sentait vaincu avec son ami. Auguste lui sut gré de cet abaissement spontané et l'en récompensa en le faisant confirmer dans sa royauté par un nouvel arrêt du sénat. Longtemps après, au retour d'un voyage à Rome, Hérode avait convoqué à Jérusalem une nombreuse assemblée, dans laquelle il déclara au peuple, qu'Auguste ne s'était pas borné à lui accorder une autorité souveraine dans ses états, qu'il l'avait laissé libre, en outre, de choisir ceux de ses enfants qu'il voudrait avoir

pour successeurs. C'est dans le sentiment de subordination à l'empereur que ces paroles expriment si clairement, qu'il avait jugé nécessaire, dans le testament par lequel il appelait Archélaüs à lui succéder, de faire dépendre la validité de son choix de l'approbation d'Auguste. Archélaüs, quoiqu'il exerçât déjà de fait le pouvoir royal, n'osa donc pas se regarder comme véritablement roi avant de savoir s'il serait confirmé par l'empereur. Il refusa de ceindre le diadème et courut à Rome, afin de s'y faire octroyer la couronne que son frère Antipas, se fondant sur un testament antérieur d'Hérode, y sollicitait de son côté. Auguste leur donna audience à tous deux dans le temple d'Apollon; puis, disposant souverainement des états de leur père, mais en se conformant toutefois à ses dernières dispositions testamentaires, il partagea le royaume entre les trois fils qu'Hérode avait laissés vivre, sans accorder à aucun d'eux le titre de roi. Archélaüs reçut, avec celui d'ethnarque, la Judée, la Samarie et l'Idumée, qui formaient à peu près la moitié du tout ; Antipas, la Galilée et la Pérée ; Philippe, la Béthanie et l'Auranite : ces deux derniers prirent le titre de tétrarques (1).

Il n'est pas étonnant qu'en apprenant la décision d'Auguste, contraire au vœu des Juifs en ce qui concernait la Judée, Joseph, effrayé de la cruauté dont Archélaüs avait déjà fait preuve, ait craint de donner

(1) Flav. Joseph., *Antiq. Jud.*, lib. XVII, et *Bel. Jud.*, lib. II, passim.

suite à la pensée qu'il avait d'abord eue de retourner à Bethléhem, devenu, avant la fuite en Égypte, la demeure des deux époux. C'eût été, en quelque sorte, se livrer entre ses mains avec l'enfant qu'Hérode avait voulu faire mourir. Pendant qu'il hésite sur ce qu'il doit faire, l'ange qui, déjà plusieurs fois, lui avait transmis les ordres du Seigneur, lui apparaît de nouveau et lui vient en aide par ses directions. En conséquence Joseph se rend en Galilée et s'établit à Nazareth, petite ville insignifiante de la tribu de Zabulon (1), qui avait été le séjour de Marie sa femme (Luc, I, 26, 27), et peut-être de Joseph lui-même (Luc, II, 39), avant qu'il ne l'eût emmenée avec lui. (I, 24.)

Les derniers mots du récit que nous venons de lire, tels qu'on les traduit habituellement, paraissent aux commentateurs représenter l'établissement de Joseph à Nazareth comme l'accomplissement de prophéties sur le nom de Nazaréen, qui sera plus tard donné à Jésus, avec citation littérale, suivant les uns, des paroles mêmes des prophètes qui devraient, s'il en était ainsi, en avoir fait mention; avec simple allusion à leurs paroles, suivant les autres (2). Mais, de quelque

(1) Nazareth n'est nommée ni dans l'Ancien Testament ni par Josèphe.

(2) Bèze, qui traduit ainsi la fin du verset 23 : *Ut impleretur quod dictum est per prophetas, fore ut Nazarenus vocaretur*, tandis que la Vulgate et Érasme traduisent : ... *Nazaræus vocabitur*, fait cette remarque sur ces deux manières de traduire : « Nam « fieri etiam potest ut abundet ὅτι, sicut alibi frequentissime. Exis- « timo tamen eam particulam indicare, hæc esse Evangelistæ verba,

manière qu'on l'entende, l'embarras est également grand; car il n'est pas de prophètes qui aient dit ce que les traducteurs leur font dire, et ce n'est qu'en attribuant à Matthieu une espèce de jeu de mots auquel il n'a certainement jamais songé, que les commentateurs sont parvenus à établir, à défaut d'un rapport de sens, un rapport de son, dont on a eu le tort de se contenter, entre le mot de *Nazaréen*, bien évidemment employé ici avec la signification d'*habitant de Nazareth* et quelques mots chaldéens, qui veulent dire tout autre chose (1).

« referentis non tam ipsa prophetarum verba quam sententiam. » (*Th. Bezæ Annotationes.*)

(1) Marlorat explique ainsi la signification du mot *Nazarien* : « C'est *saint et consacré à Dieu*, ou *florissant*. Il fait allusion de « la ville de Nazareth. »

C'est au second de ces sens qu'au quatrième siècle saint Jérôme s'était arrêté : « Dans son commentaire sur Isaïe, dit Richard Simon, « il nous apprend que les premiers chrétiens appelés Nazaréens, qui « avaient l'original de saint Matthieu écrit en chaldaïque (?), pré- « tendaient que ces paroles étaient tirées du chapitre XI d'Isaïe, « verset 1, où on lit le mot de *netser*, qui signifie *fleur*. » (*Nouveau Testament de Trévoux.*)

Saint Chrysostome, contemporain de saint Grégoire, n'avait pas pensé à cela; il se tirait d'affaire autrement : « Ne pouvant venir à « bout de ce nœud, il le coupe tout net, et dit que plusieurs livres « des prophètes ont été perdus : c'est, suivant Calvin, une response « qui n'ha point de couleur. » (*Commentaires sur le Nouveau Testament.* Tome Ier, page 92.)

Voici maintenant l'opinion de Calvin même : « Il me semble que « Bucer a mieux rencontré que pas un des autres, lequel pense que « l'evangeliste ait ycí voulu toucher le passage du treizieme chapi- « tre des Juges (*). Vray est que là il est parlé de Samson. » (*Ibid.*)

(*) « Voici, tu vas être enceinte, et tu enfanteras un fils, et le rasoir ne passera « point sur sa tête, parce que l'enfant sera Nazarien de Dieu dès le ventre de sa « mère, et ce sera lui qui commencera à délivrer Israël de la main des Philistins. » (Juges, XIII, 5.)

Si Matthieu avait eu l'idée d'un rapprochement pareil, n'aurait-il pas ici, comme il le fait ailleurs (I, 23; XXIII, 46), instruit les lecteurs auxquels il s'adressait en grec, de la signification du mot étranger qu'il avait dans l'esprit, et que, bien loin de le traduire, il ne prononce même pas? Ne pas s'expliquer davantage, n'aurait-ce pas été renoncer à être com-

Bucer, on le voit, donne la préférence au premier des deux sens du mot *Nazarien* indiqués par Marlorat, à celui de ***saint et consacré à Dieu.***

« Quant à ce que sainct Matthieu, continue Calvin, nomme yci « *les prophètes* au nombre pluriel, cela est facile à excuser : car le « livre des Juges a esté composé par plusieurs prophètes. Toutes- « fois j'estime que ce qui est yci dit s'estend encore plus loin; car « Joseph, qui a été... une vive image de Christ, est nommé *le Na-* « *zarien de ses frères*, Genèse, XLIX, 26 et Deut., XXXIII, 16. « Dieu a voulu donc que l'office et l'honneur excellent duquel il « avait montré quelque épreuve en Joseph, reluisit en Samson, et « lui a donné le nom de Nazarien, afin que les fidèles, instruits et « façonnés par ces premiers commencements, apprissent à penser « songneusement au Rédempteur à venir, qui devait être séparé de « tous, afin qu'il fût le premier-né entre plusieurs frères. » (*Ibid.*, pages 92-93.)

Chez Matthieu, *Nazaréen* signifie *habitant de Nazareth :* il n'y a donc, comme je l'ai déjà dit, qu'un rapport de son, et non un rapport de sens entre ce qu'il raconte et les passages auxquels Calvin admet qu'il se réfère. Il est impossible, sous d'autres rapports encore, de se contenter à meilleur marché qu'il ne le fait ici. Non-seulement il veut qu'on applique à Jésus ce qui a été dit de Samson et même de Joseph, afin de mieux retrouver LES *prophètes* dont il a besoin; mais il oublie que ce n'est pas à Joseph lui-même, mais aux deux demi-tribus issues de lui, qu'ont été données les bénédictions de Jacob (Genèse, XLIX, 26) et de Moïse (Deutéronome, XXXIII, 16) auxquelles le mot de *Nazaréen* est mêlé; et quelque disposition qu'on ait pu avoir à trouver des types du Messie dans l'Ancien Testament, on n'a jamais prétendu, ce me semble, que des tribus lui aient servi de types. Ces interprétations aventureuses ont été vivement critiquées, et elles méritaient de l'être.

pris, ou du moins, l'expérience l'a prouvé, courir grand risque de ne pas l'être? En réalité, ceux qui, admettant la version ordinaire du verset 23, ne veulent pas voir dans les mots qui le terminent une prophétie introuvable, en sont réduits à les considérer comme une allusion inintelligible, ce qui ne vaut pas mieux. Pour que j'admisse l'une ou l'autre de ces alternatives, il faudrait qu'il fût devenu certain pour moi qu'on ne peut traduire autrement qu'on ne l'a fait. J'en serai dispensé si l'on veut bien me permettre de substituer *parce que* à *que* dans le dernier membre de phrase, ainsi que les deux acceptions d'ὅτι m'y autorisent. Non-seulement le sens qu'on obtient ainsi fait disparaître les difficultés que j'ai signalées; mais il a l'avantage, en outre, de rattacher très bien ce passage à l'ensemble du récit, ce qui ne laisse pas que d'être un indice de sa vérité. Si le lecteur consent à oublier un instant le sens ancien que je rejette, il lui sera plus aisé, je le pense, de se rendre compte du sens nouveau que je propose.

Joseph, dit Matthieu, « vint demeurer dans une « ville nommée Nazareth, afin qu'eût lieu pleinement « ce qui a été dit par les prophètes, parce qu'il sera « appelé Nazaréen. »

Joseph, d'après cela, a agi dans un but: il savait qu'en allant demeurer à Nazareth, tout comme auparavant en s'enfuyant en Égypte, il se conduisait d'une manière propre à préparer l'accomplissement de tout ce que les prophètes avaient dit au sujet de l'enfant

dont la garde lui était confiée d'en haut, et c'est précisément là ce qu'il a voulu. Matthieu, en nous faisant connaître ici, ainsi qu'il l'a fait déjà dans une occasion précédente (I,19), les motifs de la conduite de Joseph, ajoute un second renseignement à celui qu'il vient de donner; il nous apprend pourquoi le choix de Nazareth comme séjour futur lui a paru approprié au but qu'il avait en vue: « c'est parce qu'il sera « appelé Nazaréen. » Il nous suffira pour savoir si Joseph avait raison d'attacher autant d'importance à cette conséquence facile à prévoir de son établissement dans cette petite ville de la Galilée, de passer avec l'évangéliste par-dessus les vingt-huit années sur lesquelles il a gardé le silence, et d'examiner où en sont les choses au moment où il reprend son récit. Grâce à la retraite de Joseph à Nazareth, grâce aussi à sa désignation, non plus par son lieu d'origine, mais par son lieu d'habitation (XXVII, 57 = Marc, XV, 43), qui en a été la suite, tous les siens, y compris l'enfant né à Bethléhem, avaient été considérés comme Nazaréens, et Jésus, qu'Hérode avait voulu faire mourir, avait pu atteindre l'âge de trente ans sans courir de nouveaux périls. N'ayant cessé de demeurer habituellement dans cette ville que vers cette époque (IV, 13), on continuera à le nommer jusqu'à la fin Jésus de Nazareth et Jésus le Galiléen (XXVI, 69, 71), en sorte qu'il pourra accomplir jusqu'au bout ce que le Christ, d'après les prophètes, était appelé à faire, sans que la qualité de Bethléhémite ou de fils de David lui soit attribuée plus tôt

que ce n'était désirable pour le succès de sa mission.

L'intérêt que Joseph mettait à être appelé Nazaréen s'explique ainsi pour nous. Cet intérêt devait surtout être vif au moment où il conçut la pensée de rechercher ce nom, alors que les petits enfants de Bethléhem venaient à peine d'être mis à mort par l'ordre d'Hérode. Quant à sa préoccupation des destinées de l'enfant sur lequel il était chargé de veiller comme sur un dépôt précieux, elle était, telle qu'elle se manifeste ici, en parfaite harmonie avec ce que nous savons de lui. Instruit par un ange, avant la naissance de Jésus, et de ce qu'il était et de ce qu'il devait faire pour son peuple (I, 20, 21); n'ayant certes pu oublier les paroles que Siméon avait prononcées à son sujet et qui l'avaient rempli d'admiration (Luc, II, 33); averti trois fois, de la part du Seigneur, de la conduite qu'il devait tenir en vue de lui, Joseph avait plus de motifs que personne, si l'on en excepte Marie, pour considérer Jésus comme celui dont les prophètes avaient parlé. (Jean, I, 45.) Il était donc naturel que dans la résolution qu'il était appelé en ce temps-là à prendre, il se laissât déterminer par la considération de ce qui pouvait tendre à l'accomplissement de ce que les prophètes avaient dit, et c'est aussi là, suivant Matthieu, ce qu'il a fait.

L'Évangile proprement dit ne commencera qu'avec le récit suivant, introduit par les mots : *En ces jours-là*, Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις (III, 1), et représenté ainsi comme appartenant à l'époque de pleine réalisation

de la parole prophétique, dont il vient d'être fait mention. Il sera ***la bonne nouvelle du royaume*** (IV, 23), définition excellente, qui n'est pas la seule donnée de ce mot, mais qui est celle dont il importe le plus de se souvenir en étudiant l'Évangile selon saint Matthieu.

APPENDICE *.

I.

Les Évangiles synoptiques comparés à celui de Jean.

« Jésus, durant sa vie publique, ne se rend d'après les sy-
« noptiques (Matthieu, Marc et Luc) qu'une seule fois à
« Jérusalem, lorsqu'il y vient mourir; d'après Jean, au con-
« traire, il a fait quatre voyages dans cette ville et a séjourné
« longtemps dans la Judée, qui semble avoir été le princi-
« pal théâtre de son activité... Il suffit de rapprocher ce
« résultat de celui obtenu par l'examen des synoptiques,
« pour apercevoir une profonde divergence. La nier serait
« puéril ou plutôt impossible : les trois premiers Évangiles
« racontent autre chose que le quatrième. Le tout est d'ex-
« pliquer ce fait incontestable et d'en calculer la portée.

...« En thèse générale, les synoptiques nous disent tout

* J'ai réuni dans cet Appendice les principales objections (sauf celle relative à la chronologie pascale, dont je me suis occupé ailleurs), auxquelles la comparaison générale des Évangiles entre eux a donné lieu; et à leur suite celles que fait naître l'interprétation ordinaire des deux premiers chapitres de l'Évangile selon saint Matthieu. Les observations que j'y ai ajoutées sont de simples renvois, qui n'ont d'autre intention que d'aider le lecteur à vérifier si, comme je l'affirme, les premières de ces objections sont écartées par l'admission du plan que j'attribue à saint Matthieu, et si mon interprétation fait disparaître les secondes.

« ce qu'ils savent; ce sont des Évangiles complets, offrant « peut-être certaines lacunes volontaires, mais embrassant « dans son ensemble soit toute la vie du Seigneur (Matthieu « et Luc), soit seulement sa vie publique, mais jusqu'à sa « mort (Marc)... Leur silence relativement aux voyages à « Jérusalem équivaut à une exclusion, à une négation. S'ils « en avaient eu connaissance, ils n'auraient pu manquer « d'en tenir compte.

« Ils les ignoraient donc; mais alors c'est ou bien que ces « voyages n'ont pas eu lieu, ou bien que les auteurs des « trois Évangiles n'en ont pas été informés. Dans le premier « cas notre quatrième Évangile serait une fiction, un roman « philosophique (en effet, une tradition n'aurait pu s'altérer « involontairement de manière à inventer des notices dans « le genre de celles de cet Évangile); dans le second, les « synoptiques auraient puisé à une source plus ou moins « altérée ou médiate.

« Ce dilemme nous semble d'une rigueur mathématique, « et pour choisir entre les deux alternatives qu'il nous laisse, « nous n'avons d'autre méthode que le calcul des proba- « bilités. » (M. Colani. *Revue de Théologie,* tome Ier, pages 229-235.)

Observation. J'ai dit, page 9 de l'Introduction, que si Matthieu, au lieu de se proposer d'écrire toute une vie de Jésus, n'a voulu rassembler sur son histoire d'autres renseignements que ceux qu'il pouvait utiliser pour opposer la prédication du royaume des cieux par Jésus à l'attente trompeuse du royaume d'Israël entretenue par les Juifs, il est tout simple qu'il n'ait commencé le récit de la vie publique de son maître qu'à partir du moment où celui-ci, pendant son dernier séjour en Galilée, donna pour la première fois cette forme et cette direction à son enseignement, et qu'il ait, par conséquent, passé sous silence les voyages antérieurs de Jésus à Jérusalem.

II.

Les Évangiles synoptiques comparés entre eux.

« Que les synoptiques soient trois rameaux sortant d'un « même tronc, c'est une chose incontestée... La matière « qui se trouvait à la disposition de ces trois évangélistes est « essentiellement une. Ce qu'il y a de plus frappant, c'est « que la conformité s'étend à la disposition, à la succession « des récits,... à l'ordonnance des détails... Ils se rencon- « trent souvent dans leurs expressions mêmes d'une manière « tout à fait singulière...

« Toutefois, à côté de cette conformité prédominante, « nous trouvons chez les synoptiques des divergences de tout « degré et qui vont parfois jusqu'à des contradictions. D'a- « bord ils n'ont pas, cela va sans dire, absolument la même « matière. Il manque à Matthieu 5 péricopes (ou sections) « que possèdent les deux autres, à Marc 14, à Luc 12. Par « contre, Matthieu en a 5 d'originales, Luc 9, et Marc « 24 versets seulement. Ils placent fréquemment aussi leurs « récits dans un ordre entièrement divers. » (M. Colani. *Revue de Théologie*, tome Ier, pages 294-295.)

Observation. J'ai fait, page 11 de l'Introduction, cette remarque, que si l'Évangile selon saint Luc a servi de base à un enseignement sur un thème autre que celui de Matthieu, il est tout simple qu'il ait admis parmi les faits destinés à l'appuyer, et en compensation de retranchements dès lors parfaitement motivés, une foule de souvenirs importants omis à dessein par Matthieu, parce qu'ils n'auraient pu être rappelés dans le premier Évangile sans en troubler l'économie.

III.

Les deux généalogies.

« Matthieu commence son Évangile par une généalogie de « Joseph, l'époux de Marie... La table dont il s'agit offre des « difficultés généralement avouées... Envisagée isolément, « celle que présente Luc donne lieu à peu d'observations... « Il y a entre les deux généalogies des différences qui ont été « souvent signalées... Nous avons donc deux généalogies dif- « férentes. Comment les concilier? Grand thème de conjec- « tures pour les théologiens de tous les temps!... Le désir « d'éviter tant de suppositions arbitraires et insuffisantes a « conduit à une autre explication. La plupart des interprètes « modernes admettent que la généalogie du premier Évangile « est celle de Joseph, tandis que la généalogie du troisième « Évangile est celle de Marie... Pourquoi, et dans quel in- « térêt imaginable Luc aurait-il nommé Joseph au lieu de « Marie, s'il avait voulu donner la généalogie de celle-ci, et « se serait-il servi d'une formule si obscure? Pourquoi au- « rait-il nommé Joseph, alors même qu'il se mettait par là « dans l'obligation d'ajouter que Joseph n'était pas réelle- « ment le père de Jésus? Il est bon de rappeler que cette so- « lution, déjà combattue par Calvin, ne rend pas compte des « difficultés offertes par les noms de Salathiel et Zorobabel. » (M. Schérer. *Revue de Théologie*, tome IX, pages 134-137.)

— « Cette double généalogie prouve avant tout que Luc « n'a pas connu le texte de Matthieu, à moins qu'il ne faille « accorder en même temps qu'il a voulu le contredire di- « rectement. Car s'il y avait eu deux généalogies à conser- « ver, comme on le prétend communément, par exemple « celle de Joseph et celle de Marie, ou bien encore une filia- « tion naturelle et une filiation légale par voie de lévirat, il

« aurait bien fallu le dire explicitement, et introduire la se-« conde comme une généalogie nouvelle, en la distinguant « de la première. Or c'est ce que Luc ne fait pas, et toutes les « conciliations proposées violentent son texte. » (M. Reuss. *Revue de Théologie*, tome XV, page 21.)

Observation. On a vu, page 25, que je suis autorisé, par l'usage auquel je suppose que Matthieu a fait servir dans son enseignement oral la généalogie placée en tête de son Évangile, à admettre, comme M. Reuss pense qu'il le faut accorder, que Luc, en en insérant une autre, a voulu contredire directement la première, qui, selon moi, lui était connue. Ainsi disparaissent, par suite de l'admission d'un plan avec lequel cette contradiction se concilie, toutes les difficultés de détail offertes par la première table, et qui, comme M. Schérer l'a dit, sont généralement avouées : si cette généalogie est fausse, il n'y a plus lieu d'en tenir compte.

IV.

La première enfance de Jésus et sa chronologie.

« Il résulte avec une grande force d'évidence de la com-« paraison du récit de Luc avec celui de Matthieu, que les « deux récits ne peuvent être simultanément acceptés. Non « pas qu'ils s'excluent précisément ; les contradictions sont « peu nombreuses ;... mais il y a pour les deux narrations « quelque chose de plus fatal que des contradictions mê-« mes ; c'est l'absence de points de contact. Des témoignages « peuvent se contredire sur quelques circonstances sans ces-« ser d'être fondamentalement vrais, c'est-à-dire de se rap-« porter à un fait réel. Ici nous avons deux narrations éten-« dues, détaillées, qui, en s'accordant sur les faits généraux,

« tels que la conception surnaturelle, la prédiction de cet « événement par un ange, la naissance de Jésus à Bethlé- « hem, le nom de ses parents et leur établissement à Naza- « reth, diffèrent complétement sur les détails, c'est-à-dire « précisément sur tous les points caractéristiques. Ils ne se « contredisent pas, ils sont étrangers l'un à l'autre. Les ca- « dres se ressemblent, les deux tableaux n'ont pas un trait « de commun... En un mot, il faut admettre que chacun des « deux auteurs a ignoré les faits racontés par son collègue, « ou, si l'on aime mieux, qu'ils se sont partagé les rôles, « divisé la tâche et donné le mot pour raconter un même « événement sans cependant jamais se rencontrer. Si cette « dernière supposition est absurde, il faut reconnaître aussi « que la première explication est incompatible avec la réa- « lité des faits racontés. » (M. Schérer. *Revue de Théologie*, tome III, page 310.)

— « Nous ne voulons pas rappeler les nombreuses diffi- « cultés que l'exégèse a rencontrées toutes les fois qu'elle a « voulu *harmoniser* ces deux récits et les intercaler l'un dans « l'autre pour rétablir la succession chronologique des faits. »

(Après quelques réflexions sur un autre sujet.) « Cepen- « dant cette difficulté est minime quand on la compare à « celle de combiner l'arrivée des mages avec la présentation « au temple. Lequel de ces deux faits est antérieur à l'autre ? « Notre calendrier fixe le premier au 6 janvier, le second « au 2 février. Mais comment admettre qu'après l'avertisse- « ment céleste qui ordonne la fuite en Égypte immédiate- « ment après le départ des mages, Joseph ait osé exposer « l'enfant à tous les dangers qui le menaçaient à Jérusalem ? « Ou voudra-t-on loger peut-être dans ce court intervalle de « moins de quatre semaines la fuite en Égypte, le massacre « des innocents, la mort d'Hérode, l'arrangement de sa suc- « cession par l'empereur Auguste, l'intronisation d'Arché- « laüs par un ordre émané de Rome, et le retour de la sainte « famille à Jérusalem? Cela tiendrait du prodige! Il faudra

« donc essayer de mettre l'arrivée des mages après la puri-
« fication. Mais alors pourquoi Joseph retourne-t-il à Bethlé-
« hem, où il n'a pas de domicile? » (M. Reuss. *Revue de Théologie*, tome XV, pages 19-21.)

Observation. J'ai fait voir, page 89, que le motif que Matthieu a eu de raconter l'histoire de la visite des mages, c'est que, par ses circonstances principales, elle était de nature à fortifier les Juifs dans la pensée que le Messie qui leur était promis devait être un roi temporel, et qu'il devait en tenir compte pour la combattre dans son enseignement oral. Les détails relatifs à l'enfance de Jésus que Luc a insérés dans son Évangile ne rentrant pas dans le plan de Matthieu, celui-ci était parfaitement libre de les négliger. L'ordre des faits rapportés par les deux évangélistes ne donne lieu, d'ailleurs, tel qu'il est déterminé par mon interprétation, à aucune des difficultés signalées, et l'espace de temps dans lequel celle-ci renferme les événements énumérés plus haut, n'est pas de quatre semaines seulement, ce qui serait en effet tout à fait insuffisant, mais en y comprenant l'intronisation d'Archélaüs, de dix-sept à dix-huit mois pour le moins.

V.

L'étoile des mages.

« On peut soulever, sur chaque fait, une foule de *comment*
« et de *pourquoi*, mais sans arriver à rien de décisif. Nous
« sommes ici dans la sphère du surnaturel, et il y a contra-
« diction à exiger que tout s'y passe naturellement... La
« critique du miracle par les circonstances du miracle trouve
« plus facilement son application au récit de Matthieu. L'a-
« pologétique n'a pas encore réussi à nous faire comprendre
« comment une étoile peut servir à faire reconnaître une

« maison. » (M. Schérer. *Nouvelle Revue de Théologie*, tome III, page 310.)

Observation. C'est en considérant l'étoile des mages comme un phénomène naturel (voir page 46), qui ne leur a pas révélé la naissance de Jésus, mais qu'ils ont, après avoir été informés de cette naissance, envisagé comme s'y rapportant, que je suis parvenu à un classement satisfaisant des faits relatifs à la première enfance. Mais si le phénomène a été naturel, comme je le prétends, toutes ses circonstances ont dû l'être aussi; j'ai donc interprété naturellement (voir page 75) le verset critiqué (II, 9), et je me trouve ainsi dispensé d'expliquer comment une maison a pu être désignée par une étoile.

VI.

De l'interprétation de l'Ancien Testament par l'auteur du premier Évangile.

« Nous nous rappelons avoir vu dans un journal protestant « quelques plaisanteries sur un ouvrage catholique où le « culte de saint Joseph s'appuyait sur la parole de Pharaon « aux Égyptiens pendant la famine : *Allez à Joseph!* Eh! « bien, le Nouveau Testament est rempli de citations de ce « genre. Le sens typique entre en alliance avec le sens pro- « phétique pour détrôner le sens propre, et la Bible devient « ainsi une histoire de Jésus-Christ écrite d'avance, mais une « histoire où les faits se trouvent isolés et épars.... L'Évan- « gile de Matthieu et l'Épître aux Hébreux sont les écrits du « Nouveau Testament qui font le plus d'usage de la méthode « en question. C'est que, dans l'un et dans l'autre, l'idée « capitale est précisément celle de l'accomplissement. *Afin « que fût accompli ce qui avait été dit*, telle est la formule

« qui revient constamment dans le premier Évangile et dans « laquelle se trahit la pensée dogmatique du livre. Tout dans « la vie de Jésus avait été indiqué à l'avance, la virginité de « Marie (I, 23), la naissance à Bethléhem (II, 6), la fuite en « Égypte (II, 15), le massacre des innocents (II, 18), le sé- « jour à Nazareth (II, 23), etc., etc. Chose étrange! de tous « ces passages il n'en est pas un, je dis pas un, qui ait, dans « le contexte original, le sens que lui attribue l'évangéliste, « et tandis que quelques-uns ont une portée messianique, « mais beaucoup plus générale, d'autres ne se rapportent au « Messie ni de loin ni de près.

... « Quant au passage Matthieu, II, 23, il n'a pas encore « été possible de le retrouver dans l'Ancien Testament. » (M. Schérer. *Revue de Théologie*, tome IX, pages 73-74 et 70.)

Observation. Ces remarques sont fondées et j'y souscris. J'ai fait voir, pages 95 et 100, que ce n'est que par suite du mauvais choix qu'on a fait entre deux manières de traduire, qu'on a supposé à tort que Matthieu II, 23, renvoyait à l'Ancien Testament, tandis qu'il n'y renvoie pas, en sorte qu'on est dispensé d'y chercher ce qu'on n'est pas parvenu jusqu'ici à y trouver. Quant aux passages véritablement allégués par Matthieu (II, 6, ne l'est pas par lui, mais par les docteurs de Jérusalem), je reconnais volontiers qu'il n'en est pas un, non, pas un, qui ait dans le contexte original le sens que lui attribuent la plupart des commentateurs; mais je ne saurais admettre avec M. Schérer que ce sens leur est attribué aussi par l'évangéliste.

J'ai fait voir, page 39, à propos du premier des passages rappelés ci-dessus, que le verbe πληροῦν par lequel ils sont introduits, implique que si l'on a pu parler autrefois de cette manière, on le peut maintenant *à fortiori*, les événements nouveaux comportant encore mieux ce langage que ceux à l'occasion desquels il avait d'abord été employé, et que cette formule ne signifie pas, dans ces passages, *accomplir une pro-*

phétie, mais *avoir lieu pleinement*. J'ai interprété, en outre, dans le sens que je viens d'indiquer les deux autres passages cités par Matthieu, qui se rencontrent dans les chapitres étudiés dans ce travail (voir pages 80 et 87). Il me sera permis, je le pense, de dire par anticipation que l'essai que j'ai fait de cette interprétation sur tous les autres passages du même genre, me paraît également avoir réussi. S'il en était vraiment ainsi, on ne pourrait plus faire remonter jusqu'à l'évangéliste un reproche qui devrait s'arrêter désormais à ceux qui l'ont mal compris.

J'ai fait voir par des citations que Calvin admet exclusivement le sens historique de quelques-uns des passages allégués par Matthieu. Il échappe donc, en ces endroits, au blâme mérité par tous les commentateurs qui ont supposé que Matthieu reconnaissait une intention prophétique à tous les passages analogues qu'il cite. M. Reuss en trouve avec raison les exemples fournis par les commentaires du réformateur très instructifs; mais je n'oserais dire, comme lui, que le ἵνα πληρωθῇ ne gêne point Calvin (*Revue de Théologie*, tome VI, page 246); car Calvin ne prend pas toujours ces mots dans un sens absolument semblable, et il le ferait certainement, s'il se trouvait parfaitement à l'aise avec eux.

NOTE

RELATIVE AUX PAGES 93 ET 105.

—

Réponse à l'article de M. Colani, intitulé : *Une nouvelle hypothèse sur la chronologie pascale*, inséré dans la *Revue de Théologie*, tome XI, pages 18-33.

Je me suis référé deux fois, dans les pages qui précèdent, à l'écrit que j'ai publié en 1855 sous ce titre : *Le Jour de la Préparation. Lettre sur la chronologie pascale.* C'était dire que je n'en abandonnais pas les résultats. Ce travail ayant cependant été l'objet d'un sérieux examen dans un savant recueil, mes lecteurs ont le droit d'exiger que je règle mes anciens comptes avec la critique, au moment où je me permets de faire un nouvel appel à leur attention. J'aurais désiré trouver plus tôt une occasion naturelle de maintenir mes conclusions, en examinant les difficultés que M. Colani a eu la bonté de me signaler. J'y suis d'autant plus porté, qu'il n'a pas de parti pris contre mon hypothèse, qu'il en admet la légitimité, et que l'unique question pour lui est, comme il le dit, de savoir si elle se concilie avec toutes les données contenues dans les textes.

M. Colani a ramené à cinq faits les divers passages qui lui semblent s'opposer à mon interprétation. Il reconnaît que ses objections subsistent ou tombent avec eux. « Il s'agit d'autant « plus, dit-il, de prouver que ce sont bien réellement des « faits. » Ma tâche, d'après cela, devra être, au contraire,

d'établir que ce ne sont pas des faits. Je vais l'essayer, en ayant soin toujours de citer M. Colani avant de lui répondre.

I. « Le jour qui précède la παρασκευή ou la mort du Sei- « gneur est désigné de telle sorte par les synoptiques qu'il ne « peut avoir été le 9 nisan. Par conséquent, la παρασκευή « n'est pas le 10. »

M. Colani fait remarquer que j'ai recherché moi-même la signification des passages sur lesquels il appuie cette assertion : Matthieu, XXVI, 17; Marc, XIV, 12; Luc, XXII, 7. Pour le premier, j'accepte la traduction ordinaire; celle que je propose pour le second ne lui paraît pas impossible. (Page 23.) Mais après cette concession importante, il m'arrête tout court, en refusant d'accorder qu'on puisse entendre par le *premier jour des Azymes*, qui est nommé dans ces deux endroits, le 10 de nisan, qui ouvre la période préparatoire à la Pâque.

Trois attributions de ce nom étaient déjà en présence. « Le « jour qui le portait officiellement, dit M. Colani, était le « 15 nisan. (Lévitique, XXIII, 5, 6.) Mais, ajoute-t-il, tout le « monde accorde que tel ne peut être le sens de cette ex- « pression chez les synoptiques. » (Page 21.) Voilà qui nous met bien à l'aise : le 15 de nisan étant hors de cause, malgré sa désignation officielle, la porte est largement ouverte aux conjectures. Voici celle de M. Colani et de beaucoup de commentateurs : « Le *premier jour des Azymes* désigne aussi bien « la journée du 14, précédant le repas pascal, que la jour- « née du 15 qui le suit, et cette confusion provient de ce que « le repas pascal (avec les premiers azymes) se trouvant entre « deux jours, appartenait en quelque sorte au 14 et au 15. » (Pages 21-22.) La conjecture de Clément d'Alexandrie, ainsi que je l'ai rappelé dans mon précédent écrit, était différente : « Le *premier jour des Azymes* (Matthieu, XXVI, 17), auquel « les disciples demandèrent à Jésus : *Où veux-tu que nous te « préparions ce qu'il faut pour manger la pâque?* était, sui- « vant lui, le 13 de nisan (τῇ ιγ'), jour, dit-il, où avaient lieu

« la consécration des azymes et la préparation de la fête, « double emploi qu'il attribue à ce jour (1). » Voici donc déjà le 15, le 14 et le 13. J'ai proposé, en outre, le 10 et le 9 : le 10, comme ouvrant par l'achat de l'agneau pascal, qui devait avoir lieu ce jour-là, plus réellement que ne le faisait la consécration des pains, la période préparatoire de *la fête des Azymes, appelée la Pâque* (Luc, XXII, 1); — le 9, par une raison toute semblable à celle dont M. Colani s'est autorisé pour faire remonter au 14 le nom qui n'appartenait officiellement qu'au 15 : « La *Préparation*, ai-je dit, ne commen« cera que le soir avec le 10 de nisan; mais si l'on a égard, « non plus au jour légal, mais au jour naturel, le 9 est déjà « *le premier jour des Azymes*... A cause du soir auquel ce jour « aboutit, et qui en un sens en fait partie, c'est le premier « jour du temps pascal (2). »

M. Colani avait objecté contre le 10, après avoir fait rentrer lui-même le 14 dans la période des Azymes, qu'il faudrait pour cela que cette expression eût pris « un sens beau« coup plus général. » (Page 22.) Il n'y aurait à cela rien de bien étonnant, puisque aujourd'hui ce que nous nommons *le temps de la Pâque* comprend la semaine qui précède la fête et la semaine qui la suit. Une fois ce point éclairci, et je pense qu'il l'est pour mes lecteurs, M. Colani consent à ce que je remonte du jour légal commençant le soir au jour naturel qui le précède. Il m'en avait donné l'exemple; aussi veut-il bien, dans le cas où j'aurais prouvé que le 10 a pu être nommé ainsi, que je nomme le 9 de nisan *le premier jour des Azymes*, mais seulement à une condition qu'il ne croit pas remplie, en sorte qu'en réalité il ne m'accorde rien : « Oui, dit-il, si ce soir-là il y avait quelque acte important « relatif à la fête! » (Page 22.) L'acte important qu'il demande, je n'ai pas besoin d'attendre le soir pour le trouver;

(1) *Le Jour de la Préparation*, page 65.
(2) *Ibid.*, pages 28-29.

c'est celui-là même à propos duquel le jour est mentionné : le choix du lieu où l'on devait préparer la pâque. Au milieu d'un si grand concours de peuple, à la veille du jour où il fallait y conduire l'agneau, c'était le dernier moment de s'en occuper, pour eux qui ne demeuraient pas à Jérusalem : le matin, ils l'arrêtent; le soir, ils en prendront possession. La condition exigée par M. Colani est donc parfaitement remplie.

Il me reste à parler d'un troisième passage, Luc, XXII, 7, que je ne regarde pas comme parallèle de Matthieu, XXVI, 17 et de Marc, XIV, 12, malgré les rapports de forme qu'il a avec eux. M. Colani reconnaît que l'explication que j'en donne « ne présente aucune difficulté philologique; mais, « dit-il, elle fait violence au texte. Elle force Luc de se sé- « parer des autres récits, lorsque tout prouve qu'il marche « parallèlement avec eux. Elle lui prête une réflexion telle « qu'on n'en trouve guère chez nos synoptiques. Enfin, elle « la lui fait exprimer dans les termes les plus obscurs. » (Page 24.) Sans reproduire ici une interprétation que j'ai longuement motivée ailleurs (1), je répondrai aux remarques qui précèdent, que les termes dont il s'agit ne paraîtront obscurs qu'aussi longtemps qu'on ne se sera pas associé au sentiment qui a inspiré la réflexion qu'ils expriment; que quoique rares chez les synoptiques, les réflexions ne font cependant pas entièrement défaut dans les trois premiers évangiles, ainsi que le prouve un autre exemple que j'ai emprunté, comme celui-ci, à l'Évangile selon saint Luc (2); enfin, que l'emploi par les synoptiques, en des endroits correspondants, de paroles à peu près semblables, mais avec des intentions différentes, n'a rien d'exceptionnel ici (3). Bien des exégètes modernes prennent plaisir à nous faire assister aux transformations de cette sorte, et les supposent même,

(1) *Le Jour de la Préparation*, pages 26 et 28.
(2) *Ibid.*, page 26.
(3) *Ibid.*, page 27, note.

je le crois, beaucoup plus nombreuses qu'elles ne sont. Mais enfin, il y en a de réelles : pourquoi serais-je moins libre qu'eux de les rechercher, de les constater et de les expliquer par leurs causes?

II. « Le soir de ce prétendu 9 nisan, le soir avant la « παρασκευή (ajoute M. Colani, et c'est son second fait), « Jésus a d'ailleurs mangé effectivement la pâque, d'après le « récit des synoptiques. »

Jésus ayant fait dire au maître du logis qu'il avait choisi : « Je ferai la pâque chez toi avec mes disciples » (Matthieu, XXVI, 18), M. Colani en tire cette conclusion : « Jésus « compte donc manger la pâque. Dira-t-on que cette prévi- « sion a été déçue? Mais il sait qu'il va être trahi; il sait que « le moment du sacrifice est arrivé. Si donc il parle de « manger la pâque, c'est qu'il la mangera avant la trahison. » (Page 24.) Au lieu de supposer à Jésus, en cette occasion, des préoccupations de prophète, il eût été plus simple, à ce qu'il me paraît, d'admettre qu'il s'est conformé à la loi et aux coutumes de son peuple jusqu'à la fin, sans s'en laisser détourner par ce qu'il savait et des mauvais desseins des méchants à son égard et du succès qu'ils devaient avoir. Aurait-il dû s'abstenir de les observer aussi longtemps qu'il le pouvait, parce qu'il n'ignorait pas que la malice de ses ennemis ne lui permettrait pas d'accomplir ce que la loi exigeait?

« Le soir étant venu, continue M. Colani, il se met à table « avec les Douze. Quel est ce souper? Évidemment le souper « pascal qu'il a déclaré vouloir prendre et qu'on vient de lui « préparer. » (Page 24.) Eh! bien, non, ce n'était pas le souper pascal et ce ne pouvait pas l'être. J'ai rappelé, à l'article précédent, que la préparation de la pâque devait commencer le 10 de nisan; il était donc impossible de songer pour la première fois à la préparer, le matin du jour, au soir duquel on devait la manger. C'est parce que ce repas n'est pas le souper pascal que, par opposition à la Pâque des Juifs,

dont le jour n'était pas encore venu, Jésus le nomme *cette pâque*, et qu'il en apprend la signification à ses disciples en leur disant « qu'il a fort désiré de manger cette pâque avec « eux avant qu'il ne souffre. » (Luc, XXII, 15.) C'est la pâque de sa passion, destinée, à l'avance, à consacrer le souvenir de sa mort. Il ne la mangera que cette fois avec eux; mais chaque fois qu'ils la mangeront, ce sera, suivant son institution, en annonçant sa mort jusqu'à ce qu'il vienne. Aucune des circonstances relevées par M. Colani ne nous oblige à voir dans ce repas autre chose que ce que je viens de dire (1).

III. « Saint Jean, on le sait (reprend M. Colani, introdui-« sant ainsi son troisième fait), raconte, en opposition avec « les synoptiques, que ce souper a eu lieu *avant la fête*. « (Jean, XIII, 1; conf. 29.) Mais d'après lui, le jour où Jésus a « été crucifié, le jour de la παρασκευή, a été *suivi immédia-« tement de la fête*. C'est donc la journée du 14 et non du 10. »

Suivant saint Jean, le repas dont il vient d'être question a eu lieu *avant* la fête de Pâque; il le dit expressément. J'ai fait voir que, dans mon hypothèse, il en a été de même d'après les synoptiques, puisqu'il résulte du compte que j'ai fait des jours, que quand, *le soir étant venu*, Jésus se met à table avec les Douze (Matthieu, XXVI, 20), on est à l'entrée du 10 de nisan, quatre jours avant la Pâque (2). M. Colani ne serait en droit de continuer à affirmer que mon hypothèse ne concilie pas sur ce point les trois premiers évangiles avec le quatrième, que s'il était parvenu à mettre hors de doute les deux prétendus faits qu'il a opposés à cette attribution de jour; mais j'ai montré qu'il n'a pas réussi à les établir.

Il est vrai cependant que les synoptiques auraient pu, aussi bien que Jean, placer le souper *avant la fête de Pâque*,

(1) Voir *le Jour de la Préparation*, page 30.
(2) *Le Jour de la Préparation*, page 29.

sans qu'il en résultât nécessairement qu'ils fussent d'accord sur la date précise de ce repas. La crucifixion ayant eu lieu le même jour vers le second soir, M. Colani a donc eu raison d'examiner s'il est possible, d'après les récits évangéliques, qu'elle ait eu lieu le 10 de nisan. Sa conclusion est que, suivant saint Jean, elle a eu lieu le 14, jour de Pâque.

Il faut bien qu'on y soit, dit-il; car autrement pourquoi les Juifs auraient-ils refusé d'entrer dans le prétoire, pour n'être pas souillés, afin de pouvoir manger la pâque? (Jean, XVIII, 28.) « La loi mosaïque n'avait dit nulle part qu'on fût « souillé en entrant chez un païen; mais l'usage en avait « décidé ainsi. » Il ne s'agissait toutefois que de la petite souillure, « qui disparaissait avec le soir. » Si l'on n'avait pas été au jour qui se terminait le soir même par le repas pascal, ces Juifs n'auraient pas été empêchés par la petite souillure d'y participer : on est donc au 14, et non au 10. — Mais s'il ne s'agit que de dispositions tirées du Talmud, est-ce un argument suffisant (1)? Et s'il n'était fait allusion ici, comme cela est probable, qu'à des coutumes, variables et incertaines de leur nature, combien moins encore pourrait-on fonder une objection sur elles?

M. Colani trouve une autre raison de penser qu'on était au 14 de nisan dans cette circonstance que « pendant la « crucifixion les Juifs prièrent Pilate de faire mourir et en« lever sur-le-champ les condamnés, parce qu'on était à la « παρασκευή, à la veille d'un grand sabbat, qui était en même « temps une fête, à la veille du 15 nisan, qui tombait un sa« medi cette année-là. » J'ai expliqué différemment pourquoi le sabbat mentionné ici est nommé un grand sabbat (2). Je n'ai nul besoin de justifier mon interprétation puisque M. Colani ne la discute point; mais je serais surpris qu'il

(1) « Il faut se garder d'appliquer sans précaution les règlements du « Talmud à l'époque de Jésus. » (M. Réville. *Revue de Théologie*, tome XIII, page 9.)

(2) *Le Jour de la Préparation*, page 35.

n'eût trouvé aucune difficulté à la sienne. Elle revient à dire que la fête des Azymes (le 15 de nisan), qui coïncidait cette année-là, à ce qu'il suppose, avec le sabbat hebdomadaire, était un jour plus solennel que la Pâque (le 14 de nisan). On faisait, selon lui, si peu de cas de la Pâque, qu'on crucifiait trois condamnés ce jour-là, et qu'à l'heure même où les Juifs mangeaient l'agneau pascal, on hâtait la descente de la croix de ces suppliciés, de peur qu'ils n'y demeurassent suspendus le lendemain, jour des Azymes. M. Colani ne nous explique pas comment ce qui aurait profané le sabbat, jour des Azymes, a pu avoir lieu le jour de Pâque sans le profaner. Il y a là quelque chose qu'il doit avoir peine à s'expliquer à lui-même (1); et s'il n'y a pas réussi, comment a-t-il pu y trouver un argument? Au reste, je ne me plains pas de ce qu'il l'a allégué; car s'il n'a pas prouvé par le premier des deux passages qu'il a empruntés à saint Jean qu'on était au 14 de nisan, il a rendu certain, en rappelant le second, qu'on ne pouvait pas y être. S'il veut bien me le permettre, je produirai à l'appui de cette conclusion, opposée à la sienne, un troisième passage tiré du même Évangile.

Le 14 de nisan était le jour de la pleine lune. Aussi a-t-on demandé de tout temps à quoi bon les lanternes et les flambeaux dont parle saint Jean (XVIII, 3), en racontant que Judas vint au jardin de Gethsémané avec des soldats et des sergents pour s'emparer de Jésus. Des flambeaux et des lanternes pour venir en aide à la lune, qui répand sa clarté avec éclat pendant toute la nuit quand elle est pleine; mais cela eût été extravagant (2). C'était très naturel, au contraire, à la date que j'ai proposée, en la nuit qui suit le 9 de nisan, et qui précède de cinq fois vingt-quatre heures celle admise

(1) Voir *le Jour de la Préparation*, page 32.

(2) « ... Nec non constat tum nubibus cœlum fuisse obtenebratum, « quin vero Lunæ lux in plenilunio ipsas etiam nubes solet penetrare et « tota lucet nocte. » (Herwart ab Hohenburg, *Chronologia nova, vera et ad calculum astronomicum revocata*. Munich, 1612. In-4°, pag. 93, 94.)

par M. Colani. Il aurait été dommage de ne pas faire valoir ce moyen qui confirme mon hypothèse et que j'ai négligé dans mon premier écrit; mais que reste-t-il, après cela, du troisième fait que M. Colani lui oppose?

IV. « Il n'y a pas eu trois jours et trois nuits entre la mort « et la résurrection. Par conséquent, ou bien la mort de Jé- « sus n'a pas eu lieu le 10, ou bien la résurrection n'a pas « eu lieu le 14, ou bien encore ces dates sont fausses l'une « et l'autre. »

J'ai fait voir que, sur les trois jours que Jésus a passés au tombeau, deux sont mentionnés par les évangélistes : le *lendemain de la Préparation* (Matthieu, XXVII, 62) ou le 11 de nisan, suivant mon hypothèse, et un *sabbat* hebdomadaire, qui, d'après l'enchaînement des faits sur lesquels il influe, n'a pu être que le dernier des trois jours, le 13 de nisan (1). En opposition à ces résultats, M. Colani affirme qu'il est impossible de placer deux jours entiers entre la mort de Jésus et le sabbat, qui, dans tous les systèmes d'interprétation, précède immédiatement le jour des premières apparitions de Jésus ressuscité. Voici les motifs qui le lui font penser.

« Pourquoi, demande-t-il, reprenant un passage qu'il a « déjà cité (Jean, XIX, 31), les Juifs feraient-ils enlever sur- « le-champ les crucifiés, si le sabbat ne devait venir que « dans quarante-huit heures? » (Page 25.) M. Colani n'oublie qu'une chose, qu'il a cependant rappelée tout à l'heure, c'est que le premier objet de la prière adressée par les Juifs à Pilate était qu'il ordonnât de hâter leur mort. La lente agonie de la croix aurait pu se prolonger longtemps encore; et, en vue de ce grand sabbat qui devait commencer le surlendemain au soir et être suivi immédiatement des deux fêtes solennelles, il y avait intérêt à mettre fin auparavant à ce repoussant spectacle, qui faisait contraste avec l'aspect

(1) Voir *le Jour de la Préparation*, pages 34-37, et page 51, la *Chronologie pascale.*

général de Jérusalem à cette époque. Une fois ce point obtenu, l'enlèvement immédiat des corps en était la conséquence : Josèphe nous apprend, en effet, qu'il était d'usage chez les Juifs, quand les condamnés étaient morts, « de les « ôter de la croix et de les enterrer avant le coucher du so- « leil (1). » Leur hâte, en cette occasion, n'avait donc rien d'exceptionnel, et elle était indépendante de cette extrême proximité du sabbat que M. Colani juge nécessaire d'admettre pour l'expliquer.

Il me paraît se tromper également en supposant que « c'est « parce que la fête est proche, tout à fait proche, que Nico- « dème ensevelit le corps de Jésus dans le lieu même du « supplice. » (Page 25.) Jean nous dit que ce fut « à cause « de la Préparation des Juifs (2). » Dans mon hypothèse, cela veut dire : parce qu'on était au 10 de nisan, à l'entrée du temps pascal, et qu'il importait d'abréger autant que possible, à cette époque, la distance à parcourir pour des funérailles, de peur que la souillure pour un mort n'obligeât inutilement quelqu'un à retarder d'un mois la célébration de la Pâque, conformément à la loi de Moïse. (Nombres, IX, 6-12.) Cette raison pour le choix du lieu de sépulture est valable, que le sabbat ait suivi immédiatement, comme M. Colani le veut, ou qu'il ait coïncidé avec le troisième jour, ainsi que je le prétends.

M. Colani a une troisième raison en réserve à l'appui de son opinion que Jésus est mort la veille d'un sabbat; c'est que les femmes n'auraient pas eu besoin d'attendre au lendemain du sabbat pour retourner au sépulcre avec les parfums qu'elles avaient préparés (Luc, XXIII, 55, 56; XXIV, 1), si le sabbat n'avait dû commencer que le surlendemain au soir. Pourquoi, si elles avaient eu tout ce temps se seraient-

(1) ... ὥστε καὶ τοὺς ἐκ καταδίκης ἀνασταυρουμένους πρὸ δύντος ἡλίου καθελεῖν τε καὶ θάπτειν. (Fl. Jos., *Bell. Jud.*, lib. IV, c. v, § 2.)

(2) ... διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων. (Jean, XIX, 42.)

elles autant hâtées dans leurs préparatifs, « quand deux ou « trois heures, dit-il, devaient suffire amplement? » (Page 26.) Qu'en savez-vous? pourrait-on demander à M. Colani. Il s'agit ici d'autre chose que de ces drogues aromatiques avec lesquelles les Juifs avaient coutume d'ensevelir et dont on avait déjà fait usage (Jean, XIX, 39-40); ces femmes veulent rendre, ce semble, un pieux hommage (Jean, XII, 7), pour lequel elles ne devaient épargner aucun soin. Quel que soit, d'ailleurs, l'usage qu'elles se proposent de faire des senteurs qu'elles apportent, on ne voit pas comment M. Colani, dans l'ignorance où il est de leur nature, a pu être instruit si exactement du temps qu'il fallait pour les préparer.

Mais à quoi songeait-il de recourir, pour établir qu'il n'y a pas eu trois jours et trois nuits entre la mort de Jésus et sa résurrection, à tous ces témoignages indirects qui lui échappent les uns après les autres, quand il avait à sa disposition un témoignage direct, qui, « à son avis, renverse « toute mon hypothèse? » (Page 26.) M. Colani n'a parlé d'aucun autre de ses arguments en ces termes. Loin de prétendre que chacun d'eux soit d'une évidence irrésistible (page 21), il a l'air de compter surtout sur leur nombre pour faire impression. A mesure que j'en écarte, cette force du nombre devient moins imposante; mais cela ne me sert de rien, puisqu'en voici un qu'il déclare suffisant, fût-il seul, pour que mon hypothèse ne puisse pas être acceptée. Je dois nécessairement l'examiner avec la plus grande attention.

« Le dimanche soir, dit M. Colani, vers le coucher du so-« leil (Luc, XXIV, 29), deux disciples arrivent à Emmaüs; « ils ont fait la rencontre de Jésus crucifié, environ deux « heures auparavant (verset 13), ainsi vers l'heure où Jésus « était mort l'un des jours précédents. Combien y a-t-il de « jours depuis cette mort? D'après M. Lutteroth, il y a juste « quatre fois vingt-quatre heures. D'après les deux disciples,

« au contraire (Luc, XXIV, 21), nous nous trouvons *dans*
« *la troisième journée*, τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει σήμε-
« ρον. » (Page 26.)

Avant d'affirmer que je suis d'un autre avis que les disciples, M. Colani aurait dû prendre soin de bien établir qu'ils ont dit réellement ce qu'il leur fait dire. Ce passage ne m'avait pas échappé, et je l'avais interprété comme signifiant que *le troisième jour était passé* (1), ce qui le conciliait parfaitement avec mon hypothèse. M. Colani ne dit pas que j'ai traduit autrement qu'il ne pense qu'il le faut faire. Je le regrette d'autant plus qu'il y aurait trouvé à la fois l'occasion de combattre ma traduction et de justifier la sienne, ce qui aurait dû lui paraître nécessaire avant de risquer sur elle sa principale objection. L'expression employée par les disciples d'Emmaüs n'est pas, en effet, d'un si fréquent usage, la construction de leur phrase n'est pas si simple, le sens n'en est pas si certain, qu'il suffise de la citer en grec pour que tout le monde l'entende forcément de même. C'est une de ces locutions qui ont reçu leur forme de la coutume plus que de l'observation des règles de la langue, et qu'on chercherait en vain deux fois dans les livres. Les mots en sont si singulièrement agencés ensemble, que les philologues ne sont pas parvenus encore, après s'être disputés pendant plusieurs siècles, à se mettre d'accord sur le sujet du verbe. Il en faut trouver un cependant, à moins que, comme Grotius, on ne prenne le parti héroïque de s'en passer tout à fait (2). Suivant Bèze, c'est Jésus (αὐτός), sujet de la première partie du verset, qui est aussi le sujet de la seconde (3). D'autres ont pensé que le sujet était sous-entendu; ils ont

(1) *Le Jour de la Préparation*, page 33.

(2) « Activum impersonaliter sumptum pro passivo ut sæpe. » (Grotius.)

(3) « *Agit*, videlicet ille quem sperabamus fore Israelis liberatorem. « Quamvis enim duriuscule hoc dicatur de hoc quem ipsi adhuc mor- « tuum esse putabant, tamen... » (Beza.)

proposé de sous-entendre *le temps* (1), *Israël* (2), *Dieu* ou *le soleil* (3). La traduction de la Vulgate, accueillie par Érasme, et à laquelle M. Colani paraît s'être rallié de confiance : *Tertia dies est hodie* (*C'est aujourd'hui le troisième jour*), a été vivement critiquée par Bèze, qui prétend que c'est trancher le nœud au lieu de le défaire (4). Il ne reste plus à citer, après cela, que l'interprétation de Paulus, qui, prenant σήμερον pour sujet, traduit ainsi : *Le jour d'aujourd'hui mène déjà le troisième jour* (5), ce qui, dans sa pensée, identifie *aujourd'hui* et *le troisième jour* l'un avec l'autre. Une si grande diversité dans la manière de justifier une traduction, toujours la même cependant quant au sens, n'est pas un signe qu'elle soit incontestable; c'est bien plutôt la preuve qu'on s'y est arrêté sans être parvenu à l'autoriser grammaticalement. Aussi longtemps qu'il n'y a pas de débat ouvert, personne ne s'avisera de s'en plaindre; mais s'il y a discussion, ou bien il faudra consentir à ce que le manque de netteté de la rédaction profite également aux diverses opinions en présence, ou bien si l'on veut, dans l'intérêt de l'une d'elles, fonder un argument sur une traduction qu'on oppose à une autre, il faudra commencer par bien motiver celle qu'on a cru devoir adopter.

Je pourrais, puisque M. Colani a laissé la question philologique au point où il l'a trouvée, me borner à dire que l'observation des deux disciples, n'étant pas mieux expliquée,

(1) « ... tamen multo planior est hic sensus, et mollior ellipsis, quam si « cum nonnullis subaudias χρόνος. » (Beza.)

(2) « Israël feiert. » (Bornemann.)

(3) Voir, pour l'énumération de ces essais de traduction, H.-A.-W. Meyer, *Kritisch exegetischer Kommentar über das N. T.*

(4) « Atqui hoc non est nodum expedire, sed secare potius, quamvis sic « verterit Syrus interpres, ut qui fortasse legerit, τρίτη ἡμέρα ἐστί. (Beza.) — Ostervald mérite au moins autant ce reproche : le mot σήμερον (*aujourd'hui*) n'entre pas dans sa traduction de ce verset.

(5) « Der heutige Tag führt schon den dritten Tag. » (Paulus, *Exegetisches Handbuch*, tome III, page 838.)

se prête aux besoins des deux causes; mais je préfère faire remarquer, à l'avantage de la mienne, qu'en considérant avec Paulus σήμερον, pris substantivement (1), comme le sujet de la phrase, on arrive à des résultats très différents, suivant la nuance de signification dans laquelle on prend le verbe ἄγει. Il signifie également bien, selon les cas, *mener, amener, emmener* (2), etc. Si Paulus avait donné la préférence à la dernière acception du mot, au lieu de s'arrêter à la première, il aurait donc dû, en raison du sujet qu'il a adopté, traduire ainsi toute la phrase : *Avec tout cela, aujourd'hui emmène* (ou *entraîne*) *déjà le troisième jour depuis que ces choses sont arrivées.* — *Aujourd'hui* serait ainsi un quatrième jour, distinct des trois autres, et le sentiment des disciples qui tiennent ce langage, reviendrait à ceci : « Nous « ne pouvons plus rien attendre de ce troisième jour dont « Jésus avait parlé, puisque nous l'avons dépassé aujour- « d'hui. »

Mais qu'on accepte ou non cette raison de traduire comme je le fais, le découragement des disciples ne s'explique que si l'on est au quatrième jour : deux fois vingt-quatre heures après la mort de Jésus, ainsi que l'entend M. Colani (page 26), il aurait été prématuré; car le Seigneur, d'après sa propre déclaration, devait rester trois jours et trois nuits dans le sein de la terre. (Matthieu, XII, 40.) Pour que les disciples d'Emmaüs eussent raisonné comme M. Colani assure qu'ils l'ont

(1) Ἡ σήμερον (on sous-entend ἡμέρα) s'emploie comme substantif. L'absence de l'article n'est pas sans exemple. Ainsi, 2 Cor. III, 15 : Ἀλλ' ἕως σήμερον, sans article, équivaut à Rom. XI, 8 : ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας, où le mot ἡμέρα, ordinairement sous-entendu, est exprimé et accompagné de l'article.—« *Aujourd'hui* (en français) s'emploie aussi sub- « stantivement : *Aujourd'hui passé*, etc. *Nous avons tout aujourd'hui « pour prendre nos mesures.* » (*Dictionnaire de l'Académie.*)

(2) Voir, dans la nouvelle édition du *Thesaurus græcæ linguæ*, de Henri Estienne, publiée par MM. Didot, tome Ier, au mot Ἄγω : « Proximæ sunt significationes quæ exprimuntur per composita a *Duco*, « ut *Deduco, Adduco, Abduco, Educo.* »

fait, il aurait fallu qu'ils se fussent dit que malgré l'extrême précision des paroles de leur Maître, elles se rapportaient, dans sa pensée, à un temps beaucoup moins long. Après l'événement, et faute d'une explication meilleure, on a pu se persuader, malgré de sévères critiques et d'amères railleries, qu'on pouvait retrouver le compte des trois jours et des trois nuits en se contentant de trente-six heures; mais je ne comprendrais pas comment à l'avance, et pour se montrer aussi prudents en leur génération que l'économe infidèle, des disciples, obligés d'autant plus à prendre ces jours et ces nuits à la lettre que Jésus les avait donnés comme signe (Matthieu, XII, 39), auraient pu, de leur chef, en rabattre la moitié.

M. Colani nous dit, il est vrai, qu'on ne saurait opposer au langage qu'il attribue aux deux disciples le langage prophétique de leur Maître; mais il oublie de nous dire pourquoi, et il paraît ne pas se souvenir que c'est ce que les critiques ont fait de tout temps. Ils se sont toujours fondés sur la précision de la déclaration de Jésus pour soutenir que l'événement n'a pas correspondu à la prophétie. Les apologistes, de leur côté, se sont toujours cru obligés de recourir, en vue d'elle, à toutes sortes d'explications, afin de persuader à de moins clairvoyants qu'eux que la contradiction n'est qu'apparente. N'aurait-il pas été plus simple de se borner, pour toute réponse, à citer la réflexion des disciples d'Emmaüs dans le sens que M. Colani lui attribue? En effet, si la parole du Seigneur n'a pas fait penser à ceux-ci qu'il devait demeurer trois jours et trois nuits au sépulcre, c'est qu'elle n'était pas de nature à produire cette impression, et alors plus de motif de les exiger, plus d'intérêt à les retrouver. Peut-être seulement les critiques d'autrefois, moins accommodants que ceux d'aujourd'hui, ne se seraient-ils pas déclarés satisfaits pour si peu.

Le manque de rapport suffisant entre la prophétie de Jésus et son accomplissement, tel qu'il paraissait résulter des

récits évangéliques, ne pouvait manquer d'être remarqué : aussi que de plaisanteries n'a-t-on pas faites sur ces nuits et ces jours réduits *au petit pied*, et sur l'axiome impertinent des théologiens : *Pars pro toto!* Aucune des explications qu'on a données jusqu'ici n'échappait à ces reproches, pas plus celle de Calvin que j'ai citée ailleurs (1) que les autres. Le P. Garasse en rapporte de folles qu'il serait superflu de répéter (2). Elles prouvent seulement que celles qui avaient cours au temps de l'empereur Julien et que saint Isidore de Péluse a réunies (3), n'étaient pas jugées suffisantes. Depuis lors cependant on n'a rien su inventer de mieux. Saint Isidore sentait si bien qu'avec la chronologie reçue toute explication inattaquable était impossible, qu'après avoir épuisé les raisons qu'on peut donner aux contradicteurs, il suggérait une preuve de sentiment à proposer à ceux qui, malgré toutes ces raisons, continueraient à disputer : « Il faut leur « dire que le Seigneur, en devançant le moment qu'il avait « fixé pour sa résurrection, fait comme un prince qui, ayant « promis à des prisonniers de les mettre en liberté dans trois « jours, les délivrerait déjà au second et ne s'en montrerait « que plus fidèle à sa promesse : *Ad eumdem modum Domi-* « *nus citius quam promiserat resurgens, ab omnibus merito* « *adorabitur* (4). » Ainsi donc, pendant les longs siècles où l'on a sommé les commentateurs de retrouver les trois jours et les trois nuits, et où l'on a pris acte de l'inutilité de leurs efforts pour en conclure contre la vérité des Évangiles, personne ne s'est avisé de penser que la prétention était mal

(1) *Le Jour de la Préparation*, page 34, note 2.

(2) *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels, ... combattue et renversée*, par le P. François Garassus. Paris, 1623. In-4°. Pages 592-594. (Sur la XVe des *Contradictions apparentes de l'Écriture sainte.*)

(3) *Sancti Isidori Pelusiotæ de Interpretatione Divinæ Scripturæ Epistolarum libri V.* (Grec et latin.) Parisiis, 1638. In-folio. Page 35. — Lib. I, Epist. cxiv. Timotheo lectori : De tribus diebus sepulturæ Domini.

(4) *Ibid.*

fondée, et qu'il suffisait, pour s'en débarrasser, de citer cinq petits mots prononcés sur le chemin d'Emmaüs, desquels il résulte, suivant M. Colani, non pas seulement qu'il n'y a pas eu, mais encore qu'il n'a pas dû y avoir trois jours et trois nuits entre la mort et la résurrection de Jésus. On ne s'en aperçoit qu'à l'instant où mon travail, en les restituant tout entiers à la chronologie pascale, fait disparaître la contradiction. C'est bien tard, dans tous les sens; et bien que M. Colani soit d'avis que ce passage de saint Luc renverse toute mon hypothèse, je me permettrai de la croire debout aussi longtemps qu'il n'aura pas justifié la traduction sur laquelle il appuie son objection, et qu'en outre il n'aura pas établi, comme son interprétation le rend nécessaire, que les disciples, moins de quarante-huit heures après l'événement dont ils parlent, ont pu se croire et se dire dans la troisième journée. En d'autres mots, il ne s'agit pour lui de rien moins que de montrer que ce qui a fait le désespoir des commentateurs est conforme à la fois aux règles de la langue et à celles de la pensée.

M. Colani trouvera-t-il que j'ai tort d'alléguer ici les difficultés anciennes? Peut-être se croit-il en droit de me dire : « Nous avons changé tout cela. » Et en effet, tandis qu'on mettait autrefois en opposition la prophétie de Matthieu, XII, 40 et l'événement qui paraissait l'avoir imparfaitement accomplie, aujourd'hui on nous assure « qu'il est certain « que ce verset est étranger au contexte des paroles de Jésus « et qu'il y a été glissé, soit par la tradition, soit par l'évan- « géliste lui-même, » et que « la relation de Matthieu pro- « teste elle-même contre la glose qui lui a été imposée (1). »

(1) M. Scherer. (*Revue de Théologie*, tome V, page 372, et tome IV, page 14.) M. Strauss a dit dans le même sens : « Aus diesen Gründen hat « sich die neuere Kritik dahin ausgesprochen, dass die Matthæische Erklæ- « rung des σημεῖον Ἰωνᾶ eine *post eventum* vom Evangelisten ge- « machte Deutung sei, welche er fælschlich Jesu in den Mund lege. » (*Das Leben Jesu*. Tome II, page 336.)

M. Colani pourrait s'approprier ce langage (1), sans pour cela me permettre de l'employer. Obligé par ma tâche, telle que je l'ai comprise, de tenir compte de tous les passages des Évangiles dont l'authenticité est attestée par les manuscrits, je ne suis pas libre comme lui, tantôt de me faire une arme de l'un d'eux (Luc, XXIV, 21), tantôt d'en rejeter un autre (Matthieu, XII, 40); je suis assujetti à tout ce qui est écrit. Qu'il m'accorde au moins le bénéfice de mes chaînes. Or, ce bénéfice consiste en ceci, que si je *dois* m'accommoder de tous les textes, je *puis* aussi les utiliser tous, sans que la critique moderne ait le droit de se placer, pour me combattre, sur un autre terrain que le mien. Je persiste donc à prier M. Colani de fournir, à l'appui de son quatrième fait, la double preuve que je lui ai demandée.

V. « Le jour de la résurrection se présente, chez Jean et « chez les synoptiques, avec des caractères tels qu'il n'a pu « être le jour où l'on mangeait la pâque vers le soir. Jésus « n'est donc pas ressuscité le 14 nisan. »

Je rappellerai d'abord, simplement pour être exact, que je n'ai dit nulle part que le 14 de nisan, jour de Pâque, ait été le jour de la résurrection de Jésus. Ce que j'ai dit, c'est que Jésus, mort vers la fin du 10 et ressuscité vers la fin du 13 de nisan, c'est-à-dire à la fois le troisième jour (Luc, XXIV, 46) et trois jours et trois nuits après sa sépulture (Matthieu, XII, 40), suivant ses deux manières de s'exprimer, s'est montré ressuscité le 14, de grand matin, aux femmes, puis à quelques disciples, et vers le soir à ceux qui se rendaient à Emmaüs. Après cette rectification, qui laisse entière l'objection de M. Colani, voyons quelles sont ses raisons pour soutenir que le jour de ces apparitions de Jésus « n'a pu être le jour où l'on mangeait la pâque vers « le soir. »

(1) Il me paraît le faire en disant : « On ne saurait, en tout cas, y op- « poser le langage prophétique de Jésus, etc. » (Page 26.)

1. « Il n'y est pas question une seule fois de la pâque, quoi- « qu'on nous y raconte deux soupers. » (Page 26.)

Réponse. Jésus s'assit à table à Emmaüs avec les deux disciples qu'il avait rencontrés sur le chemin. Ce premier souper, est-ce le repas pascal? « Reviennent-ils de la ville avec « l'agneau immolé? demande M. Colani. Ou bien s'abstien- « nent-ils volontairement de la fête? Mais la loi est terrible, « Nombres, IX, 13. Si quelqu'un n'étant pas en voyage (à « l'étranger; comp. verset 14), s'abstient de faire la Pâque, « qu'il soit retranché. » (Page 27.) Oui, sans doute, à moins cependant qu'il ne soit souillé. Si M. Colani avait lu, avec les deux versets qu'il cite, les six versets qui les précèdent immédiatement et qui font un seul tout avec eux, il aurait vu qu'il avait été établi que ceux qui seraient *souillés pour un mort* au 14 de nisan, feraient la pâque le 14 du mois suivant, ainsi que ceux qui seraient alors revenus de voyage, afin que ni les uns ni les autres ne fussent privés de la célébrer. (Nombres, IX, 6-12.) Or, la plupart des disciples devaient être, par cette seconde cause, dans l'impossibilité d'y prendre part le jour de la fête. Les uns s'étaient tenus au pied de la croix de Jésus (Jean, XIX, 25-27); d'autres l'en avaient descendu. (Jean, XIX, 38-39.) Plusieurs avaient été au sépulcre soit le jour de l'ensevelissement, soit le matin même, ce qui était si contraire aux exigences cérémonielles, « que l'on passait durant sept jours pour impur, dit Josèphe, « lorsqu'on s'était trouvé dans des lieux semblables (1). » Il y en avait enfin, qui, en raison des rapports familiers qu'ils entretenaient ensemble, devaient, au milieu de leurs préoccupations communes, s'être trouvés, le même jour, en contact avec ceux qui s'étaient souillés de l'une ou l'autre de ces manières (voir Jean, XX, 18), ce qui les rendait eux-mêmes

(1) ... διὰ τὸ ἐπὶ μνήμασιν..... μιαροὺς δὲ ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας εἶναι τοὺς οἰκήτορας εἰσαγορεύει ἡμῖν τὸ νόμιμον. (Fl. Jos., *Ant. Jud.* lib. XVIII, cap. II, § 3.)

impurs jusqu'au soir. (Nombres, XIX, 22.) Le récit des disciples d'Emmaüs rend probable qu'ils ont été, ainsi que bien d'autres, dans ce dernier cas. (Luc, XXIV, 22, 23.) Je puis me dispenser, après cela, d'examiner si, outre la souillure légale, l'usage n'admettait pas alors bien d'autres empêchements comme légitimes.

Quant au second souper, je n'ai pas compris pourquoi M. Colani en a fait mention, puisqu'il reconnaît que « l'heure « de la pâque était passée, » quand Jésus se présenta au milieu de ses disciples après le retour de ceux d'Emmaüs à Jérusalem. Je n'en parlerai moi-même que pour dire que Pierre et Jean, qui avaient été au sépulcre (Jean, XX, 38) et qui étaient souillés par conséquent, ayant fait partie de cette réunion (Luc, XXIV, 33), c'est une raison de plus pour ne pas admettre qu'on était assemblé pour le repas pascal. Évidemment, on n'était pas à table; car si l'on y avait été, Jésus n'aurait pas pu demander : « Avez-vous ici quelque « chose à manger? » (Luc, XXIV, 43.)

2. « Le soir, après le coucher du soleil, ainsi au com« mencement du jour que M. Lutteroth regarde comme le « 15 nisan, les deux disciples ne craignent pas de violer la « prétendue grande fête et de faire soixante stades pour re« tourner à Jérusalem. Cependant le 15 nisan avait la dignité « d'un sabbat : *Vous ne ferez aucune œuvre de travail ce jour« là.* (Lévitique, XXIII, 7, 39; Nombres, XXVIII, 18; comp. « Exode, IX, 29.) Or, toute marche qui dépassait six stades « était considérée comme une œuvre de travail. » (Page 27.)

Réponse. Les œuvres serviles étaient interdites, il est vrai, le 15 de nisan; mais rien n'autorise à voir une œuvre servile dans le retour des disciples d'Emmaüs à Jérusalem. Le chemin qu'on pouvait faire le jour du sabbat hebdomadaire (Actes, I, 12) n'avait été fixé que par la coutume; mais rien absolument n'indique que la coutume ait introduit le même usage pour les fêtes solennelles. Il paraît, au contraire, qu'après avoir mangé la pâque à Jérusalem à l'heure pres-

crite, on se mettait souvent en route après le coucher du soleil, pour aller passer la nuit dans un autre lieu (1). Les disciples d'Emmaüs pouvaient donc, sans transgresser ni la loi ni la coutume, et par conséquent sans avoir besoin de se prévaloir de la seule règle que leur Maître leur eût laissée relativement au sabbat (Marc, II, 27), faire le 15 de nisan, qui, au reste, ne coïncidait pas cette année-là avec un sabbat hebdomadaire, autant de chemin qu'ils le jugeaient nécessaire.

3. « Le soir de ce même jour, dit saint Jean, les portes du « lieu où les disciples étaient assemblés, étaient fermées, « parce qu'ils craignaient les Juifs. » (Jean, XX, 19.) — Voici la remarque de M. Colani sur ce passage : « Si nous « sommes au moment du souper pascal, cette crainte ne se « conçoit pas; car les Juifs sont occupés à autre chose : « sous peine d'être retranchés, ils doivent tous manger « l'agneau pascal. »

Réponse. J'ai déjà dit que M. Colani reconnaît que l'heure de la pâque était passée. Il annule donc cette objection, au moment même où il la fait. S'il la maintenait, elle reviendrait à dire qu'il ne restait pas un moment pour autre chose que pour manger la pâque pendant toute la soirée de ce jour. Après la crucifixion de leur Maître, la crainte de ceux qu'on avait vus avec lui (Jean, XVIII, 26) se conçoit très bien, quelle que soit l'heure.

4. « Si ces détails ne sont pas concluants, le silence ab- « solu des quatre évangélistes avant, pendant et après, suf- « fit pour faire douter que la soirée ait été réellement celle « de la fête. »

Réponse. J'ai fait voir qu'on trouve dans les Évangiles tout l'enchaînement des jours, du 4 au 14 de nisan, et la désignation expresse de la fête de Pâque. C'est plus qu'on n'était

(1) « Tosaphoth ad tr. Pesachin 8 : In Paschate Ægyptiaco dicitur : « Nemo exeat usque ad mane. Sed sic non fuit in sequentibus genera- « tionibus, quibus comedebatur in uno loco et pernoctabant in alio. » (Strauss, *Das Leben Jesu*, tome II, page 419, note.)

en droit d'attendre. Arrivés au jour où les apparitions de Jésus ressuscité sont le grand, le seul intérêt, comment les évangélistes auraient-ils pu parler d'autre chose?

Tels sont les cinq faits qui ont empêché M. Colani d'accepter la nouvelle hypothèse sur la chronologie pascale que j'ai présentée. J'avais appelé moi-même la contradiction, parce qu'on ne sait bien ce que vaut une idée que quand elle a été soumise à ce genre d'épreuve. Je ne pouvais la souhaiter ni plus savante, ni plus détaillée, ni plus complète. Aussi ne me paraît-il pas à craindre, après que les difficultés du sujet ont été exposées avec tant de soin par quelqu'un qui les connaît si bien, qu'on en voie surgir quelque autre. C'est là ce qu'il m'importait d'obtenir. Il fallait laisser à toutes les objections le temps de se produire, avant d'oser dire qu'à la suite d'une nouvelle étude, dans laquelle j'espère n'avoir négligé aucune des remarques qui m'ont été faites, ma conviction sur la vérité historique des résultats auxquels je suis arrivé, est demeurée entière. Je serais heureux que mes explications pussent satisfaire mon savant critique. Quant à mes autres lecteurs, il a rendu leur tâche facile, en résumant si bien le débat. Je les prie de se rappeler que selon lui mon hypothèse n'offre en elle-même aucune contradiction, aucune impossibilité, et que, pour qu'elle fût inadmissible, il faudrait qu'il eût prouvé, ainsi qu'il se l'était proposé, que les faits, inconciliables avec elle, qu'il a affirmés, sont bien réellement des faits. L'a-t-il prouvé? Toute la question est là.

S'il n'y avait pas eu des avantages très réels à la simplifier ainsi, je pourrais regretter que les développements étendus donnés par M. Colani à la contradiction de mon hypothèse ne lui aient pas permis de s'arrêter quelques instants de plus à son exposition. Chacun sait, après avoir lu son article, quelles ont été ses raisons pour me combattre; mais on ne connaît pas aussi bien mes preuves, fondées d'une part sur

une étude parallèle des synoptiques et de saint Jean, embrassant un espace de onze jours, du 4 au 14 de nisan, d'autre part sur l'étude de la polémique pascale durant le second siècle. Son plan n'obligeait pas M. Colani à en parler. Je ne puis moi-même faire autre chose ici que les rappeler, devant consacrer la fin de cette note, pour le suivre pas à pas jusqu'au terme de sa réfutation, à un nouvel examen de quelques passages que j'ai interprétés autrement que mes prédécesseurs, et pour lesquels mon critique s'en tient aux versions en usage.

J'ai signalé ailleurs les graves difficultés que ces versions présentent en ces mêmes endroits. Je dirai tout à l'heure comment M. Colani les résout. Y eût-il réussi pleinement, je ne serais pas obligé pour cela d'accepter les interprétations ordinaires; je ne suis astreint qu'à justifier les miennes, et parfaitement en droit de leur donner la préférence si j'y parviens. Voyons donc si les raisons alléguées contre elles sont de nature à m'en empêcher. M. Colani ne s'arrête qu'à deux points pour les discuter, et encore, comme on le verra, les subordonne-t-il tellement l'un à l'autre, qu'une seule discussion lui suffit pour les deux. Voici de quoi il s'agit.

Au lieu de rendre Τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων (Jean, XX, 1; Luc, XXIV, 1; Marc, XVI, 2) par *le premier jour de la semaine*, comme l'a fait Ostervald, j'ai proposé de traduire: *en l'un des sabbats*, ou *au premier des sabbats*, comme on le peut faire tout aussi bien (1). J'ai pris, dans Matthieu, XXVIII, 1, εἰς μίαν σαββάτων en un sens analogue, et j'ai traduit: *jusqu'à un autre des sabbats* (2). Ces traductions ne peuvent donner lieu philologiquement à aucune objection; aussi celles faites par M. Colani sont-elles d'un autre ordre.

1. J'ai pensé que dans ces passages le mot σαββάτων

(1) *Le Jour de la Préparation*, pages 40-41.
(2) *Ibid.*, page 37.

désignait des fêtes solennelles, suivant l'usage du Lévitique, et j'ai reconnu sous ce nom la Pâque et le grand jour des Azymes. M. Colani me répond que la Pâque ne pouvait être nommée ainsi, « puisque ce n'était nullement un *sabbat*, un « *jour de repos*, mais un jour fort agité, où l'on immolait et « préparait des milliers d'agneaux, etc. » (Page 28.) Et cependant la Pâque est désignée sous ce nom dans le *Chronicon Paschale*, ainsi que je l'ai fait voir (1). Cela se conçoit sans peine. Les violations du sabbat en vue du culte religieux n'étaient pas considérées comme des infractions du repos prescrit par la loi. (Matthieu, XII, 5.) Si l'objection était valable contre l'assimilation de la fête de Pâque à un sabbat, elle le serait aussi contre les occupations des sacrificateurs pendant le sabbat hebdomadaire; mais, comme le dit Calvin sur le passage auquel je viens de renvoyer, « il estoit bien « permis és jours de sabbath de tuer les bestes pour les sa« crifices et faire autres choses appartenantes au service de « Dieu : dont s'ensuit que les exercices de piété ne sont « point contraires les uns aux autres, mais s'accordent bien « ensemble (2). »

2. M. Colani objecte à mon interprétation de Matthieu, XXVIII, 1, que le 14 de nisan (la Pâque) que je considère dans son rapport avec le 15 de nisan (la grande fête des Azymes), étant venu cette année-là à la suite d'un sabbat hebdomadaire, ce n'eût pas été, comme je le représente, le premier de deux sabbats, mais le second de trois. (Page 28.) A cela je réponds que la rencontre du sabbat ordinaire n'ayant été qu'accidentelle, tandis que la succession de l'une des grandes fêtes à l'autre résultait de leur institution même, il était très naturel, en faisant allusion à celles-ci, de ne tenir compte que du fait permanent, quitte à nommer séparément le sabbat à son rang, lorsqu'il y avait lieu.

(1) *Le Jour de la Préparation*, page 39.
(2) *Ibid.*, page 37.

3. Enfin, M. Colani fait valoir contre ma traduction des mots en question dans les quatre passages, cette considération, « qu'en tout cas nous avons des preuves positives que « μία σαββάτων signifie *le dimanche.* » (Page 29.) Cela pourrait être sans que pour cela il fût nécessaire de traduire ainsi dans les passages ci-dessus où j'ai traduit autrement. Mais dans les passages mêmes produits par M. Colani à l'appui de son assertion, ce n'est pas le seul sens possible, ainsi qu'il l'affirme. On va voir que Calvin le pensait comme moi.

Ainsi dans les Actes, XX, 7, où, suivant M. Colani, « μία « τῶν σαββάτων ne peut signifier que *le premier jour de « la semaine,* » Calvin, sans rejeter absolument cette traduction, est cependant d'avis qu'il s'agit plutôt *d'un jour de sabbat.* « Ce dernier, dit-il, me pourrait sembler plus vray-sem« blable, pource que, selon la coustume, ce jour estoit plus « propre pour faire assemblee... Il est vray-semblable que « Paul a bien voulu attendre le sabbath, afin qu'au jour de « devant son partement il assemblast plus facilement tous « ses disciples en un mesme lieu. » Il résulte de l'interprétation de Calvin que Paul, après s'être arrêté à Philippes durant les jours des pains sans levain, se rendit en cinq jours à Troas, y passa une semaine et en repartit le lendemain du *premier sabbat* après son arrivée. Érasme avait traduit : *Uno autem die sabbatorum,* à quoi Bèze a objecté que μία ne pouvant, en raison de l'article, être pris dans un sens indéterminé, il faut le rendre par *premier.* Je me conforme à son avis, sans pour cela traduire : *Primo autem die hebdomadis,* comme il le fait. Je ne lui emprunte que le premier mot de sa phrase, et je dis, en me conformant pour le reste à Érasme et à Calvin : *Primo autem die sabbatorum.* Pourquoi, en effet, supposer une réunion le dimanche à Troas, quand on peut faire autrement, puisque l'usage constant de Paul, pendant ses voyages, a été de réunir les disciples au jour du sabbat ?

M. Colani allègue un autre passage, 1 Corinthiens, XVI, 2,

« où saint Paul recommande de faire des épargnes pour la « collecte κατὰ μίαν σαββάτων. » (Page 29.) Les traducteurs modernes, d'accord en cela, à ce qu'il paraît, avec saint Chrysostome, font conseiller par l'Apôtre aux fidèles de mettre à part, *chaque premier jour de la semaine*, ce qu'ils y destinent. M. Colani abonde dans leur sens; selon lui, les mots grecs ne peuvent signifier que cela. Mais, ici encore, Calvin en juge autrement. « Paul leur commande, dit-il, « qu'ils contribuent *és jours du sabbath* ce qui leur semblera « bon... Je n'approuve ce que Chrysostome pense le sabbath « estre mis yci pour le jour du dimanche. Car il est plus « vray-semblable que les apostres ayent retenu pour le com- « mencement le jour qui estoit desja usité. » Rien n'empêche de traduire : *chaque sabbat.*

Les preuves fournies par M. Colani contre mon interprétation ne sont donc pas aussi positives qu'il l'a cru, et je n'hésite pas à dire qu'il lui serait impossible de trouver dans le Nouveau Testament d'autres passages à mettre à la place de ceux dont je me crois autorisé à nier la force probante à l'appui de sa thèse, puisque Calvin les interprétait, il y a trois siècles, comme je viens de le faire.

M. Colani convient, au reste, que la traduction ordinaire de Matthieu, XXVIII, 1, « est bizarre. » (Page 29.) Il a essayé de la rendre moins bizarre en laissant les textes tels qu'ils sont; mais n'ayant pu y parvenir, il a imaginé un remède souverain pour n'en plus être offusqué. « Ce passage « de Matthieu, dit-il, ne présenterait rien d'obscur s'il se « trouvait suivre immédiatement le verset 61 du chapitre « précédent; car jusque-là aucun jour de la semaine n'a été « désigné. Mais, entre ce verset 61 et celui dont nous nous « occupons, il y a l'histoire de la garde placée près du sé- « pulcre, et l'évangéliste nous dit que cela se passa le jour « après la mort et l'ensevelissement, *le lendemain de la pré- « paration*, τῇ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν. « Cette expression, obscure par elle-même, vient rendre

« obscur le ὀψὲ τῶν σαββάτων. » (Pages 29-30.) Je ne suis nullement convaincu que l'obscurité de la traduction ordinaire de Matthieu, XXVIII, 1, même après qu'elle a été corrigée par M. Colani, vienne d'ailleurs que de cette traduction elle-même, et qu'il faille l'expliquer par une interposition. Mais peu importe, M. Colani le croit, et pour faire cesser l'obscurité dont il se plaint, il s'est décidé à rejeter le récit intermédiaire tout entier qui fait ombre, selon lui, sur le verset que nous étudions tous les deux. La raison qu'il en donne c'est que « tout cela n'est pas de l'histoire, mais de la « légende. » (Page 31.) Grâce à la suppression des cinq derniers versets du chapitre XXVII, qu'il effectue d'un trait de plume, l'obstacle est ôté et la clarté revient.

Elle revient si bien qu'avec elle disparaît la seconde difficulté que M. Colani s'était engagé à lever. J'ai montré que si par la *Préparation* on entend le *vendredi*, le jour suivant serait le sabbat, et qu'il serait bien singulier, qu'au lieu de donner tout simplement à celui-ci son nom, Matthieu, s'il en avait voulu parler, l'eût nommé *le lendemain de la Préparation* (Matthieu, XXVII, 62), ce qui reviendrait à dire : « Le lende- « main de la veille du sabbat (1). » M. Colani en est frappé comme moi ; il reconnaît que l'expression serait « trop bi- « zarre, » pour qu'il soit possible d'admettre ce sens, et il ajoute que mon hypothèse « résoudrait très bien la difficulté : « Si la παρασκευή, dit-il, est le 10 nisan, le lendemain, n'étant « rien par lui-même, peut fort bien être appelé *le jour après* « *la Préparation*, et si tant d'obstacles n'empêchaient pas de « l'accepter, elle rendrait un véritable service. » (Page 30.) Mes lecteurs savent ce qui reste aujourd'hui de ces obstacles ; mais eussé-je réussi à déblayer complétement le chemin, je n'y aurais rien gagné pour ce passage en particulier. Il fait partie des cinq versets supprimés par M. Colani, de sa propre autorité, afin que « tout soit clair, que tout se suive sans

(1) *Le Jour de la Préparation*, page 48.

« lacune, sans encombre (page 31); » ils emportent donc avec eux la difficulté qu'ils contenaient et que j'avais levée.

Toute discussion prolongée sur les Évangiles serait désormais impossible, s'il suffisait, pour les finir, de retrancher la moitié d'une page, en la représentant comme un fragment intercalé postérieurement. Mais on a vu que M. Colani n'a garde de n'avoir recours qu'à ce moyen, légitime d'ailleurs à son point de vue. Bien loin de là, il n'a négligé dans ce débat aucun des arguments fournis par la science, qu'il pouvait m'opposer. Je n'ai pas lieu de m'en plaindre. Il n'aurait servi à rien d'avoir réuni à l'appui de mon hypothèse sur la chronologie pascale des preuves plus diverses et plus nombreuses que la solution d'une question de ce genre ne semblait le comporter, s'il se trouvait, après tout, qu'elle n'est pas en état de soutenir le choc d'une polémique habile et savante comme l'est la sienne. Ce n'est sans doute ici qu'une très petite question; elle mérite cependant l'intérêt que des deux parts on y a apporté; car elle n'est pas sans rapport avec les grandes questions qu'on ne pourra manquer d'aborder, si l'on se décide enfin à recommencer par un autre bout ces anciennes études sur les Écritures, qui, malgré les difficultés qu'elles n'ont pu résoudre, ont donné autrefois tant d'autorité à l'enseignement évangélique qu'elles ont fondé.

pas saint Paul. Richard Simon remarque que rien n'est plus fréquent que cette accusation entre les personnes de partis différents, et il trouve que c'est effectivement là la pierre d'achoppement de tous les traducteurs. Il aurait pu ajouter qu'en y tombant ils créent des difficultés pour ceux qui traduiront après eux. La version reçue s'impose aux esprits avec autorité; c'est par les mots et les phrases qu'elle enlace dans le système : et quelle force d'initiative n'est pas nécessaire ensuite pour se soustraire à tous ces liens, et se placer, sans idée préconçue, en face du texte !... Pour bien traduire, après tout, l'essentiel est de bien comprendre, et pour bien comprendre les mots, il faut avoir d'abord la compréhension vraie des situations et des rapports... Les innovations étonnent; on ne tarde cependant pas à s'y accoutumer. Elles ont le grand avantage de commander l'attention plus qu'une version avec laquelle la mémoire s'est depuis longtemps familiarisée ne peut le faire, et en obligeant le lecteur à se rendre compte de différences qui lui paraîtront souvent peu importantes au premier abord, elles lui ouvriront quelquefois des avenues dans des régions que, sans cela, il n'aurait pas songé à explorer. » (*Le Semeur*. Tome XIX (1850), page 176.)

Paris. — Typographie de Ch. Meyrueis et Cie, rue des Grès, 11.



